من تراث المعتزلة

عيون المسائل في الأصول

تأليف

القاضي أبو سعد المحسن بن محمد بن كرامة الحاكم الجشمي

المتوفى سنة ٤٩٤ هجرية

تحقيق ودراسة

د. رمضان يلدرم

يُنشر لأول مرة

دار الإحسان للنشر والتوزيع

عيون المسائل في الأصول

عيون المسائل في الأصول

تأليف
القاضي أبو سعد المحسن بن محمد بن كرامة الحاكم الجشمي
المتوفى سنة ٤٩٤ هجرية

تحقيق ودراسة
د. رمضان يلدرم

دار الإحسان
للنشر والتوزيع

مقدمة الناشر

الحمد لله وسلام علىٰ عباده الذين اصطفىٰ

لم يعرض أهل السنة عن بيان آراء الفرق المخالفة، فقد فَصَّلها الإمام الأشعري في «مقالات الإسلاميين»، وأبو منصور البغدادي في «الفرق بين الفرق»، والشهرستاني في «الملل والنحل». ولا شك أن لمعرفة أقوال المعتزلة من كتبهم وجاهتها؛ ومن هنا يأتي نشرنا لهذا السفر الفريد الذي ظل حبيس المكتبات دهرًا طويلًا.

يمثل الكتاب مرآةً للسجالات والمناقشات والمجالس الكلامية، مع أهل الملل والنحل علىٰ اختلاف أطيافهم وطوائفهم، ومع الفرق الإسلامية الكلامية. وقد احتوىٰ الكتاب من كل هذه المسائل علىٰ نُبَذٍ نادرة وافية، بعضها علىٰ سبيل الاختصار والإيجاز وبعضها علىٰ سبيل التطويل والإيضاح.

ولا يكتفي المؤلف بذكر آراء المعتزلة، بل يعرض كذلك لأقوال الفرق الأخرىٰ الإسلامية وغير الإسلامية، كأهل السنة الأشاعرة والشيعة وأهل الظاهر والحديث أو السمنية والطبائعية والمنجمين وهكذا.

وصاحب الكتاب هو القاضي أبو سعد المحسن بن محمد بن كرّامة الحاكم الجشمي، ولد بقرية «جُشَم» إحدىٰ أعمال «بَيْهَق» سنة ٣١٤ هجرية، وتوفي غِيلةً بمكة سنة ٤٩٤ هـ ، يعد من أبرز علماء الكلام المعتزلة، وكيف لا وهو من أنجب تلاميذ القاضي عبد الجبار الأسدآبادي إمام المعتزلة في عصره.

مُقدِّمة

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، والصلاة والسلام علىٰ أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلىٰ آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فهذه درة من درر التراث نخرجها للباحثين، ظلت حبيسة المكتبات دهرا طويلا، درةٌ في فنٍّ جليل دقيق، وقد قالوا شرف العلم من شرف المعلوم، وموضوع العلم البحث في الألوهية والربوبية وفي الرسالات والمعجزات، ونحوها مما يندرج تحت علم الكلام، ولا يوجد مرتبة أعلىٰ من مثله، فهو من أشرف العلوم وأدقها.

والأثر الذي بين أيدينا ينتمي لفرقة المعتزلة التي أخذت بزمام التصرف في الدولة الإسلامية ما يربو علىٰ النصف قرن، وازدهر بفضلها السجالات والمناقشات والمجالس الكلامية، سواء أكان سجالا خارجيا مع أهل الملل والنحل علىٰ اختلاف أطيافهم وطوائفهم، أو كان سجالا داخليًّا مع الفرق الإسلامية الكلامية، وقد احتوىٰ الأثر من كل هذه المسائل نتفًا غالية ونبذًا نادرة وافية، علىٰ طريقة أهل الاعتزال، بعضها علىٰ سبيل الاختصار والإيجاز وبعضها علىٰ سبيل التطويل والشرح، وكلها علىٰ مذهب أصحاب العدل والتوحيد، ليس علىٰ سبيل التقرير والسرد، وإنما اعتنىٰ صاحب الأثر عليه الرحمة بإيراد الأقوال والآراء لأهل الاعتزال أولا؛ فقد اعتنىٰ بذلك اعتناء فائقًا، بحيث يذكر في كل مسألة ما قاله أصحاب العدل والتوحيد فيها، وكيف اختلفت مدارسهم وتفرقت آراؤهم في المسألة الواحدة، حتىٰ ذهب بأحدهم في المسألة الواحدة ليخرج بها عن

دائرة أصحاب العدل، مما ستراه في هذا الأثر القيم، كما ذكر آراء الفرق الأخرىٰ الإسلامية وغير الإسلامية، من أشاعرة وشيعة وأهل الظاهر والحديث أو السمنية والطبائعية والمنجمين وهكذا.

أما صاحب الأثر فهو أحد أساطين الكلام في القرن الخامس الهجري؛ وتلميذ أحد أساطين الكلام أيضًا، فهو تلميذ قاضي القضاة القاضي عبد الجبار إمام أصحاب العدل والتوحيد، ومؤلف الأثر الذي بين أيدينا هو القاضي الحاكم أبو سعد المحسن بن محمد بن كرّامة الحاكم الجشمي المولود بقرية «جُشَم» إحدىٰ أعمال بلدة بيهق سنة ٤١٣ هجرية والمتوفىٰ غيلة في مكة البلد الأمين سنة ٤٩٤ هجرية، وسنذكر حياته بالتفصيل في ثنايا التقديم للمخطوط.

وقد ذكرنا في المدخل الذي جعلناه تمهيدًا للكتاب الأصل شيئًا من السمات العامة للعصر الذي كان يعيش فيه الحاكم الجشمي، وحياة الجشمي نفسه وطلبه العلم ونحوه، كما ذكرنا مؤلفاته بشيء من التفصيل الموجز، ثم وصف المخطوط وما عملنا فيه.

ومما هو معلوم وسيذكر في المقدمة أن للكتاب نسخة خطية واحدة ولم نعثر علىٰ شقيقة لها حتىٰ الآن؛ لذا كان تصحيحه ليس سهلا، وقد آثرنا نشره لأهميته بين تراث المعتزلة وأهمية مؤلفه كما سيشار في المدخل، ونحن علىٰ أملٍ أن تظهر له نسخة ثانية فنعيد النظر فيه وفي تصحيحه.

ولا أنسىٰ في ختام هذه المقدمة تقديم الشكر للدكتور عبد السلام الوجيه الذي استطاع أن يوفِّر لنا هذه النُّسخة من المخطوط من دولة اليمن، مما أفاد المكتبة الإسلامية والكلامية إفادةً عظيمة، وكان ذلك بواسطة صديقي الدكتور

حسين خانصو الذي أشكرُه أيضًا، كما أقدِّم الشكر لأخي وتلميذي رامي إبراهيم البنا الذي ساعدني في إخراج النص وتقويمه وفي ترجمة وصياغة المدخل الذي بين أيديكم من كتابي الأصل الذي هو باللغة التركية.

دكتور رمضان يلدرم

أستاذ علم الكلام في جامعة استانبول

استانبول ٢٠١٨

مدخل

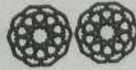
يعتبر العصران الثاني والثالث أوج ازدهار علم الكلام لدىٰ المعتزلة، بعد هذين العصرين أفل نجم المعتزلة وأفل مع ذلك كل ما يمتُّ إليها بصلة من علماء وكتب وآراء وغير ذلك، فصار من العسير تكوين نظرة موضوعية عن المعتزلة بعيدة عن التعصب والتحامل أو المجاملة والتحيز التام، قلت مصادر المعتزلة وأصبحت مصادر كثير من الباحثين في تكوين صورة عن المعتزلة هي كتب المخالفين لا سيما الأشاعرة الذين تلوهم في الأخذ بزمام السلطة ابتداء من القرن الرابع الهجري.

ساهم في تكوين فكر المعتزلة وإثرائه طائفة كبيرة من المتكلمين؛ ممن عاشوا في القرن الثالث الهجري يأتي علىٰ رأسهم أبو الحسين الخياط (٩١٠م-٢٩٨هـ) صاحب كتاب «الانتصار في الرد علىٰ ابن الراوندي الملحد» الذي نشر في القاهرة سنة ١٩٢٥م، وقد بدأت في هذه الفترة في مصر خصوصا الاهتمام ببعث كتب المعتزلة من خزانات المخطوطات إلىٰ عالم النشر، والاهتمام بتراث المعتزلة بالبحث والتحليل، ففي عام ١٩٥٠م اكتشفت البعثة العلمية المصرية كتاب المغني في أبواب العدل والتوحيد للقاضي عبد الجبار (١٠٢٥م-٤١٥هـ) وكان هذا الأثر المهم في مكتبة الجامع الكبير بصنعاء في اليمن، وفي هذه الآونة توالت الدراسات الموضوعية والجادة عن المعتزلة بفضل هذه الكتب التي خرجت للباحثين لأول مرة.

أما الحاكم الجشمي فيعتبر من أواخر متكلمي المعتزلة الذي ساهموا في تلخيص الفكر وتنقيحه ونقله لآراء رجالات المعتزلة، لاسيما في الفترة التي عاشها

وما قبلها، فقد اهتم اهتماما بالغا بنقل آراء أصحابه ممن خالفهم أو وافقهم، واهتم بمناظرتهم وبرد ما يراه غير موافق للمذهب، ونصر المذهب بكل ما أوتىٰ من أدلة وبراهين، وقد وجدت في المكتبات عدة مخطوطات للقاضي الجشمي في علم الكلام، ومعظمها لا يزال حبيس المكتبات لم ينشر بعد.

يعتبر الحاكم الجشمي أحد أهم متكلمي مدرسة الجبائي بعد القاضي عبد الجبار، وفي نفس الوقت يعد حلقة وصل بين القاضي عبد الجبار وبين الزمخشري المفسر المشهور (١١٤٣م-٥٣٨هـ)، ولم يكن الحاكم الجشمي متكلما وحسب بل ترك لنا آثارًا عدة في التفسير والفقه والحديث والكلام والتاريخ، فهو أحد العلماء الموسوعين الذين اشتهروا في هذه الفترة، ممن يمثلون وحدهم دائرة معارف في كثير من الفنون الإسلامية، وهو أيضًا أحد الأدلة المهمة لنا في معرفة العلماء السابقين عليه من المعتزلة وغيرهم كذلك في معرفة من أثر فيهم ممن لحقوه.



مكانة الحاكم الجشمي وأهميته بين رجالات المعتزلة

تعتبر فرقة المعتزلة في تاريخ الفكر الإسلامي من أهم الفرق الإسلامية، فقد ازدهرت بمجيئها المناظرات والمناقشات من قبل علماء المعتزلة، حتىٰ اعتبرت المناظرة أحد الركائز التي يرتكز عليها الفكر الاعتزالي، فبرعوا في إفحام الخصم ورد الحجة بالحجة والبرهان بالبرهان حتىٰ اختصوا باسم «أصحاب الكلام وأصحاب الجدل».

بعد أفول نجم المعتزلة سطع نجم أهل السنة، وأهل السنة رغم أن لها اعتقادها وفكرها الكلامي المستقل والخاص؛ إلا أنها قد تأثرت تأثرًا بالغًا بمبادئ فكر المعتزلة، وبمرور الوقت انخفضت الحدة الشديدة والنقد اللاذع الذي كان معهودًا من أهل السنة لفكر المعتزلة ورجالاتها، بل يكاد يكون قد اختفت هذه النبرة وتركت من ورائها اعترافًا بالفائدة الكبيرة والمهمة التي أفادها الفكر المعتزلي لتاريخ الفكر الإسلامي.

إن أهم مدرسة كلامية في الفكر الإسلامي هي المعتزلة، وقد بدأت في البصرة في العصر الثاني الهجري، ومن المعروف أن البصرة في هذا الوقت كانت حاضنة للعلم والثقافة، كما عاشت في البصرة آنذاك أديان وثقافات وتيارات مختلفة جنبا إلىٰ جنب بسلام، ويمكن القول إن في هذه البيئة الحرة كانت أول شرارة للفكر الإسلامي نشأت متأثرة بهذه العوامل فرقة المعتزلة[١].

كان ثمة مدرستان في العصر العباسي كلتاهما تنتمي إلىٰ المعتزلة، وقد

(١) زهدي جار الله، «المعتزلة»، الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٤م.

اختلفتا فيما بينهما في الأصول الخمسة التي ينبني عليها فكر المعتزلة، وقد أحصىٰ أبو الرشيد النيسابوري (٤١٥هـ/ ١٠٢٤م) المسائل التي اختلف فيها البغداديون مع البصريين فبلغ بها ١٥٥ مسألة، وقد قارن بين بي القاسم البلخي (٣١٩هـ/ ١٠٢٤م) ممثلًا للمدرسة البغدادية وأبي هاشم الجبائي (٣٢١هـ/ ٩٣١م) ممثلًا للمدرسة البص رية، ويعتبر واصل بن عطاء (١٣١هـ/ ٧٤٨م) مؤسسا للمعتزلة بشكل عام ومؤسسًا للمدرسة البصرية، والمسائل المشتركة بين هذه المدارس هي التوحيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ظهر في هذا العصر أيضًا واحد من أهم متكلمي المعتزلة وهو عمرو بن عبيد (١٤٤هـ/ ٧٦١م) وقد أضاف إلىٰ المبادئ السابقة مبدأ العدالة أو العدل والوعد والوعيد، وكانت البصرة التي نشأ فيها عمرو بن عبيد حاضرة تعيش فيها تيارات وأفكار ومذاهب مختلفة وخلال هذه التيارات والمذاهب كانت هناك أسئلة كثيرة مما كانت تشغل هذا العصر، وكان عمرو وسط كل هذا يحاول حل هذه المسائل والمشكلات باستخدام أفكار المعتزلة ومسائلهم الكلامية.

يعتبر أبو الهذيل العلاف (٢٢٦هـ/ ٨٤١م) تلميذ واصل بن عطاء صاحب أول نظرية في الفكر المعتزلي، وقد ناظر أبو الهذيل العديد من أصحاب الديانات الأخرىٰ ودخل معهم في سجالات، كما كانت حركة الترجمة في عصره قد بلغت ذروتها، وقد أفاد منها أيضًا.

جاء بعد أبي الهذيل تلميذه إبراهيم بن سيار النظام (٢٢١هـ/ ٨٣٥م) والذي أفاد مدرسة البصرة إفادات مهمة، أضف إلىٰ ذلك أنه قد نشأ بعد النظام بفضله أهم أدباء العرب وهو أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (٢٢٥هـ/ ٨٦٨م)، وقد جاء بعده أيضًا أبو علي الجبائي (٣٠٣هـ/ ٩١٦م) وابنه أبو هاشم الجبائي (٣٢١هـ/ ٩٣٣م)؛

وكل هؤلاء ساهموا بشكل كبير في تشكيل فكر المعتزلة.

كما يعد أهم ما بقي من آثار المعتزلة إلىٰ يومنا هذا هي آثار القاضي عبد الجبار، والتي نشرتها البعثة المصرية التي أرسلتها وزارة المعارف المصرية في عهد الدكتور طه حسين إلىٰ بلاد اليمن السعيد، كما أرسل يحيىٰ خليل النعمي رئيس هيئة المخطوطات اليمنية إلىٰ مصر ما يقرب من ٣٠٠ ميكروفيلم لمخطوطات في المعتزلة وفي علوم إسلامية أخرىٰ من مكتبات اليمن الخاصة والرسمية. وخرجت من هذه المجموعة عدة نفائس من كتب المعتزلة نشرت فيما بعد منها كتاب المغني والمجموع في المحيط للقاضي عبد الجبار، ومنها كتاب شرح عيون المسائل للحكيم الجشمي، كما نشر أيضًا كتاب أبي الحسين البصري المعتمد في أصول الفقه، وكل هذه المصادر وغيرها من هذه المجموعة اعتمد عليها الباحثون في دراساتهم للمعتزلة وأخذت من أبحاثهم حظًّا كبيرًا(١).

ومن هنا تعرّفنا نحن أيضًا علىٰ إحدىٰ الشخصيات المهمة في تاريخ المعتزلة وهي شخصية الحاكم الجشمي، وهو أحد متكلّمي مدرسة البصرة المعتمدين وممن تربّىٰ ونشأ علىٰ كتب القاضي عبد الجبار وآرائه، كما حفظ لنا في مؤلفاته آراء كثيرٍ من متكلمي مدرسة المعتزلة المختلفة حتىٰ عصره، علي سبيل المثال؛ فقد نشر فؤاد سيد أحد أجزاء «شرح عيون المسائل» وهو ما يتعلق بطبقات المعتزلة، الطبقة الحادية عشر والثانية عشر تحت عنوان «فضل الاعتزال»، وقد استعمل هذا الفصل كمصدر أصيل لكل الباحثين بعده، ولذلك يعدّ عمل الحاكم الجشمي في إضافته طبقتين علىٰ الطبقات العشرة التي صنعها القاضي عبد الجبار

(1)Orhan Şener Koloğlu, Cübbaîler'in Kelam Sistemi, İSAM Yayınları, İstanbul-2011, s. 19.

صنيعًا مهمًّا أضاف رجالا من عصر القاضي إلىٰ عصره هو، وحفظ لنا أسماء من متكلمي المعتزلة لولا الحاكم الجشمي ما كنا لنصل إليها.

يذكر الحاكم الجشمي في تأليفه المسمىٰ «رسالة إبليس إلىٰ إخوانه المناحيس» آراء المعتزلة في المباحث الكلامية بأسلوب مختلف؛ حيث مثل للفرق المخالفة للمعتزلة بأنهم أعوان إبليس وإن آراءهم هذه المخالفة للمعتزلة إنما أخذوها عن إبليس؛ لذا فقد ذكر الجشمي آراءهم علىٰ لسانه إبليس؛ فهو الذي يحكي عنهم، والمخالفون الذين عناهم الجشمي هم الجبرية والمشبهة فهم أصدقاء إبليس المخدوعون، وقد جادلهم الجشمي بآراء المعتزلة حتىٰ أضعف أدلتهم وبيَّن أنها لا تقوم لها قائمة أمام أدلة المعتزلة الواضحة.

الوضع السياسي والفكري في عصر الحاكم الجشمي

إن مما تناقله كثير من الباحثين حينما يناقشون العوامل السياسية والفكرية وما شابهها من العوامل مقولة «الإنسان ابن بيئته»؛ فلا يخلو إنسان من هذه المقولة مهما علت درجته، والعلماء هم أبرز من تظهر فيهم هذه السمة، لأن فكرهم وآثارهم التي يبثون فيها آراءهم إنما هو وليدة هذا العصر، ونشأت في سياقه؛ لذا كان من المهم قبل دراسة أي شخصية من التاريخ دراسة العصر والظروف التي أحاطت به سواء أكانت سياسية أو فكرية أو غيرها.

أما عصر الحاكم الجشمي فقد كان بعد هبوط نجم المعتزلة وتعرضهم للنفي والإقصاء، كما شهد القرن الخامس الهجري كثيرًا من الاضطرابات سواء أكانت الفكرية المتمثلة في الصراعات بين الطوائف الكلامية، أو الاضطرابات السياسية والتي كان منها ابتداء التهديد بالحملات الصليبية؛ لذا سوف نفرد كلا من الحياة

الفكرية والسياسية بعرض مختصر يحتوي علىٰ أهم الأحداث والتي لها علاقة ببحثنا.

١- الوضع السياسي

ولد الحاكم الجشمي في القرن الخامس الهجري، بإحدىٰ قرىٰ نيسابور، ويعتبر القرن الخامس الهجري من أكثر القرون اضطرابا في التاريخ الإسلامي، وقد انتقل الحاكم الجشمي إلىٰ بغداد وقضىٰ فيها قسمًا من حياته، وقد كان العالم الإسلامي في هذا العصر مقسّمًا إلىٰ ممالك وإمارات، وكل هذه الممالك كان في تباعد مستمر عن بغداد مركز الخلافة في ذلك العصر.

أصبحت عاصمة الخلافة العباسية بغداد تفقد قوتها السياسية العسكرية والسياسية بشكل واضح، وبالرغم كانت بغداد تحتفظ بشكل ما بمكانتها كمركز ديني للعالم الإسلامي والمسلمين، وقد كان الجشمي شاهدا علىٰ المائة الأخيرة من هذا العصر، فقد نقل لنا خطوطًا عريضة للصراع والتنافس الذي كان يحدث للتيارات الفكرية آنذاك.

لم تكن تلك الصراعات الفكرية قاصرة فقط علىٰ الطوائف وتناحرها فينا بينها، بل كان هذا الصراع يغذيها بعض الأمراء ذلك لتقوية سلطتهم السياسية ومواجهة المعارضين له، وهؤلاء المعارضون من محدثين وفقاء ومتكلمين وقد تأثر هذا الفكر بشكل أو بآخر علىٰ هذه المعارضة وبنيت عليها، كذلك كان الخليفة يلتمس من المسائل الدين ما يقوّي مكانته السياسية وسلطته أمام الرعية(١).

تزامن مع الضعف السياسي الذي نخر في الدولة العباسية ضعف في السلطة الدينية، وانتقلت القوة السياسية إلىٰ السلاجقة والبوهيون، وأصبحت المكانة

---

(١)Hodgson, M.G.S., İslâm'ın Serüveni, çev. Heyet, İstanbul-1995, I/228.

الدينية لدىٰ الدولة العباسية مجرد رمز لا أكثر، كما أعلن كل من يحمل لقب «أمير الأمراء» -وقد كان لقبًا يمنحه الخليفة العباسي لبعض الولاة كاعتراف منه ببعض استقلاله- استقلاله التام عن الخليفة العباسي، لكن هؤلاء الولاة لمكانة الخليفة العباسي المعنوية في العالم الإسلامي لكي يأخذوا مشروعية لولاياتهم كانوا مجبورين علىٰ أن يعترفوا بالخليفة العباسي ويأخذوا إقراره بولايتهم.

فقد ذهب مؤسس الدولة السلجوقية طغرل بك إلىٰ الخليفة العباسي في بغداد لكي يأخذ منه إذنا بمشروعية دولته الجديدة، ومما هو مثير للسخرية قوة السلطان السلطان السلجوقي طغرل بك وضعف الخليفة العباسي وقتذاك، يحكي Uzunçarşılı حادثة تولية طغرل بك فيقول: وهي أن السلطان السلجوقي جاء إلىٰ الخليفة العباسي وقبل يده ثم جلس علىٰ الكرسي المخصص له. ثم قال الوزير المسمىٰ رئيس الرؤساء نقلًا عن الخليفة العباسي لطغرل بك: «إنه بالأمر الإلهي الذي أودعه في تعيين أمير المؤمنين خليفة علىٰ البلاد قد ولاك وأودعك رقاب عباده، فاتق الله وخافه واعلم نعمته عليك»[١].

وهكذا اضطر أصحاب الدويلات الصغيرة والأمراء الجدد الاعتراف الرسمي للسلطة المعنوية للخليفة العباسية مع ذهاب قوة الخلافة العباسية وفرض سيطرتها علىٰ الجغرافية الإسلامية رويدًا رويدًا، فأينما يذهب أمير أو والٍ كي يفتح بلدًا ويبسط عليها سيطرته كان لزامًا عليه الاعتراف الرسمي بالسلطة المعنوية بالخليفة العباسي وأنه له تابع وليس مستقلًا عنه. وأصبح معنىٰ الخليفة مجرد رمز

(١) İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal, TTK. Basımevi, Ankara-1984, s. 35. Casim Avcı, "Hilafet", DİA, XVII/54.

ديني أعلىٰ للجغرافية الإسلامية يتسابق عليه الأمراء والسلاطين كي يكسبوا وده ويعلنوا تبعيتهم له.

دخلت الخلافة العباسية ممثلة في مركزها بغداد مرحلة مختلفة، بينما ظهر أكثر من خليفة في العالم الإسلامي؛ فقد قامت في مصر الخلافة الفاطمية (٩٠٩/ ١٧١١)، وكان مقابل ذلك أن الخلافة الأموية في الأندلس (٨٢٩/ ١٣٠١) وكذلك الخلافة العباسية بدأ يتراجع تأثيرهم وقوتهم في أعين المسلمين[1].

كما قضي تماما علىٰ الخلافة العباسية حينما غزاها المغول سنة ٨٥٢١ م فلم يبق منها شيء إلا رمزًا باهتًا للسلطة السياسية والدينية، أن هناك رجل خليفة من سلالة الخلفاء ليس أكثر، حتىٰ إن الخليفة العباسي المؤتمن بالله حينما غزا المغول بغداد كي يحمي نفسه ترك بغداد هاربًا إلىٰ بلاد الشام، وبقي المسلمون ثلاث سنوات بلا خليفة لهم، وظل الأمر كذلك إلىٰ جاء المماليك الذي استطاعوا إيقاف الزحف المغولي، كما سعوا إلىٰ إحياء الخلافة العباسية فجلبوا أبا القاسم هو من نسل الخلفاء العباسيين إلىٰ القاهرة، ولقبوه بالمستنصر بالله ونصبوه خليفة علىٰ المسلمين، وقد فعل المماليك هذا لكي يكسبوا سلطتهم الشرعية السياسية والدينية، لكن ظل أمر الخليفة يقتصر علىٰ اسمه دون أي سلطة واقعية له، وأن تضرب باسمه السكة ويخطب له الجمعة[2].

(1)Henry Laoust, İslâm›da Ayrılıkçı Görüşler, çev. E. Ruhi Fığlalı-Sabri Hizmetli, İstanbul-1999, s. 141.

(2)Avcı, "Hilafet", DİA, XVII/545.

الوضع الديني

كما سبق أن العالم الإسلامي في هذه الفترة قد نال حظه من التناحر بين الطوائف الإسلامية كذلك التنافس والصراع السياسي، وتأثر المسلمون في هذه الآونة سواء على المستوى الفكري والسياسي بالاضطرابات التي حدثت من حملات صليبية وغزو المغول وغيرها، كذلك تأثرت المذاهب الكلامية والفقهية في الفترة العباسية بالواقع السياسي لهذه الفترة، كما تشكل المذهب قربا وبعدا من السلطة بناء على هذا، فمن كان قريبًا من السلطة تكوَّن مذهبه بناء على هذا وكان ردة فعله مع مذهبه المخالف موافقًا للسلطة.

وفي القرن الرابع الهجري سيطر البويهيون على بغداد ومنذ هذه اللحظة تزايد التأثير الشِّيعي والباطني وبالتالي كان الدور على أصحاب المذاهب الأخرى في التضييق والاضطهاد، وطبقا للمؤرخ المقريزي فإن هذا القرن - القرن الرابع الهجري- قد بدأ التشيع الرافضي يدب في أنحاء العالم الإسلامي كالمغرب ومصر والشام وديار بكر والكوفة والبصرة وبغداد وخراسان وبلاد ما و راء النهر والحجاز واليمن والبحرين، وكان ذلك بسبب وقوع هذه البلاد تحت يد البويهيين والفاطميين، ولهذا انتشرت مذاهب الباطنية والكرامية[1].

وقد تمتع مذهب المعتزلة بنشاطٍ كبير في ظل هذه الاضطرابات السياسية التي تتسم بها هذه الفترة، وبعد سيطرة البوهيين على بغداد ظهر بشكلٍ قوي التضييق على المذاهب الأخرى، لكنه في الوقت نفسه جاء لمصلحة المعتزلة، لأن المذهب الشيعي قوي بمجيء البوهيين كما دعم البويهيون المذهب المعتزلة

(١) انظر: المقريزي، المواعظ والاعتبار ٢/ ٣٥٧.

خاصة في العراق وخراسان وبلاد ما وراء النهر؛ فقد كان القاضي عبد الجبار -وهو أحد أفراد مدرسة الجبائي المعتزلي- في عهد البوهيين قاضي القضاة، كما كان الصاحب بن عباد (المتوفي ٣٨٥هـ-٩٩٥م) في هذه الفترة من أكبر الوزراء الذي لهم تأثير في الدولة.

وقد كان الصاحب بن عباد -كما يقول الحاكم الجشمي- في الفترة البويهية له من المكانة والمقام العالي ما لم يعطىٰ لأي أحد من أفراد المذاهب الأخرىٰ، وقد كان شيعيا معتزليًا، وله تآليف في الأدب واللغة والكلام[1].

وقد أصدر الخليفة العباسي السنة سنة ٤٠٨ هجريًا بسبب ما كان يحدثه المعتزلة المدعومين من الدولة البوهيية فرمانًا بتحريم التعلم والنظر علىٰ طريقة أهل المعتزلة، واعتبار هذه الطريقة طريقة فاسدة مخالفة للإسلام، وبمن خاض في هذه الطريقة بالتوبة والرجوع عنها[2].

هكذا استمر الوضع في التضييق علىٰ المعتزلة ونبذهم واعتبارهم من فرق الضلال حتىٰ إنه في عام ٤٣٣ هجريًا أمر الخليفة العباسي ببغداد القادر بالله بكتابة «الاعتقاد القادري» ووقَّع عليه علماء أهل السنة وفي هذا المتن ما ينقد المعتزلة وآراءهم.

وفي آخر فترة حكم البوهيين كان قد بدأ انحسار نفوذ المعتزلة وبدأ دخولهم فيما يمكن أن يطلق عليه بفترة الاضطهاد؛ ففي سنة ٤٥٦ هجريًا لعنت المعتزلة علىٰ منبر الجامع المنصور، وقامت طائفة من الأشاعرة في الجامع بطرد أحد علماء

(١) شرح عيون المسائل، للجشمي ورقة ١٥٥.

(٢) انظر: أبو الفرج ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك، طبعة حيدر آباد بدون تاريخ، ٧/ ٣٠.

وكان كل مخالف لهذا المتن لم ينج من المعتزلة من الجامع ومنعه من الدرس، وابتداءً من محمود الغزنوي بدأ إعلان مذهبي الشيعة كلمة فاسق أو أو كافر، والمعتزلة على أنهما من المذاهب المخالفة للإسلام، خاصة في بلاد خراسان، كما أحرقت كتب المعتزلة والفلسفة أيضًا(١).

وكما يقول الجشمي -وقد كان شاهدًا على أكثر هذه الأحداث- إن محمود الغزنوي بعث مكتوبًا إلى والي نيسابور أن يحضر له علماء المعتزلة، فألقى والي نيسابور القبض على ثلاثة من أفراد المعتزلة وبعثهم إلى غزنة وقضوا نحبهم هناك، وجدير بالذكر أن الجشمي قد قضى قسمًا كبيرًا من حياته في نيسابور، وطبقا لوصفه فإن المنطقة التي عاش فيها يبدو أنها مليئة بالفكر الاعتزالي وبالتشيع، من ذلك أن أبا رشيد النيسابوري وهو أحد تلامذة القاضي عبد الجبار الكبار، بعد وفاة شيخه القاضي جاء إلى نيسابور وسكن بها، وجمع المتكلمين من حوله وكانت له حلقة يدرس فيها، وقبل أن يهب عليه مخالفوه هرع إلى مدينة الري وأكمل بها حياته ونشاطه العلمي(٢).

برز المذهب الأشعري في فترة الجشمي بروزًا قويًا وكان يعد من أهم المذاهب الكلامية، كما بدأ الصراع بين الحنابلة والأشاعرة يظهر بشكل قوي في القرنين الرابع والخامس الهجريين، وخاصة بدأ بإيعاز من بعض الأمراء أصحاب الشوكة اتهام الأشاعرة بأنهم مثل المعتزلة، وأن حالهم ليس أفضل من حال المعتزلة، وكانت نتيجة هذا الصراع الفكري بين الطوائف الكلامية بروز

(١) انظر ابن كثير، البداية والنهاية، طبعة بيروت ١٩٩٠، ١٢/ ٩١، وابن الجوزي ٧/ ٣٠٣.

(٢) الجشمي، شرح عيون المسائل، ١/ ورقة ١٣٦، عدنان زرزور، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن، ص ٣٨، مؤسسة الرسالة، دمشق، ١٩٧٠.

أشهر متكلمي الأشاعرة والفقهاء الشافعية أمثال أبو المعالي الجويني (المتوفىٰ ٤٧٨ هـ/ ١٠٨٥م) والإمام القشيري (المتوفىٰ ٤٦٥ هـ/ ١٠٧٢م)، وبالرغم من نشأة أمثال هؤلاء العلماء في بلدة نيسابور الشهيرة إلا أنهم نتيجة هذه الاضطرابات اضطروا إلىٰ الهجرة إلىٰ مكة والقدس وأمثالهما، وبمجيء السلطان ألب أرسلان انتهت تقريبًا محنة الأشاعرة وانتهىٰ اضطهادهم، وظهر وزيره المشهور نظام الملك وحمل علىٰ عاتقه نشر المذهب الأشعري فأنشأ المدارس النظامية وبدأ الطلاب يتوافدون إلىٰ تلك المدارس ينهلون العلوم[1].

وظهر في أولىٰ فترات حكم السلاجقة الكثير من التراشق بالتكفير والتفسيق الخروج من الدين، ولم يكن هذا قاصرًا علىٰ الطوائف خارج طائفة السنة والمعتزلة مثلا، إنما تخطىٰ هذا التراشق حدَّه كي يكون بين طوائف أهل السنة بعضهم وبعض، وهكذا كانت الفترة التي عاش فيها الحاكم الجشمي من الناحيتين السياسية والدينية.



(1)Ahmet Ocak, Selçukluların Dînî Siyaseti, Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, İstanbul-2002, s. 92.

الحاكم الجشمي حياته وآثاره

أ. حياته

ولد أبو سعد المحسن بن محمد بن كرّامة الحاكم الجشمي المنسوب إلىٰ محمد بن الحنفية حفيد علي بن أبي طالب رضي الله عنه بقرية «جُشَم» إحدىٰ أعمال بلدة بيهق سنة ٣١٤ هجرية ١٠٢١ ميلادية[١]، وردت أقوال كثيرة في اسمه وكنيته وتاريخ ولادته، من ذلك أن كارل بروكلمان قال بأن اسم الجشمي محسن وأن جده هو كرامة وأنه ولد سنة ١٣٤ هجرية، بروكلمان ١/ ٤٢٥.

ويعتبر تاريخ بيهق لابن فندق هو أول المصادر التي تناولت حياة الجشمي، وقد كتب بعد وفاته بما يقرب من ٠٧ سنة[٢].

أما عن لقب «الجشمي» فهناك اختلاف بين الباحثين بين كونه عائدًا إلىٰ قبيلة أو اسم شخص؛ فبعضهم يرجع اللقب إلىٰ قرية تدعىٰ «جشم» وهىٰ تابعة لمدينة بيهق، وبعض الباحثين قالوا بأن هذا الاسم عائد إلىٰ قبيلة وأنه من المحتمل أن تكون هذه القبيلة هي إحدىٰ قبائل العرب التي هاجرت قديما وسكنت وتوطنت نواحي بيهق.

ولد ونشأ الحاكم الجشمي في منطقة يغلب عليها التشيع، أما عن تلقبه «بالحاكم» فإن بعض علماء الزيدية يرجعون تلقبه بالحاكم لعلمه القوي بعلوم الحديث وأنه بلغ فيها رتبة الحاكم[٣].

---

(١) ابن فندق، تاريخ بيهق، نشرة بهمنار، طهران ١٣١٧هـ، ١٩٣٨م، ص٢١٣،٢١٢.

(٢) عدنان زرزور، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن، ص ٦٧.

(٣) عدنان زرزور، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن، ص٦٦.

وكما سبق أن بيّنا فإن القرن الخامس الذي عاش فيه الجشمي قرنًا مليئًا بالاضطرابات الداخلية خاصة في بلدة نيسابور ونواحيها، ولهذا السبب ترك كثير من العلماء هذه النواحي ليهاجر إلىٰ مكة، كما كانت الاضطرابات بين أهل السنة والشيعة سببًا كبيرًا في هجرة كثير من العلماء أمثال القشيري ومنهم الحاكم الجشمي، كما سلف الذكر، حتىٰ جاء الوزير نظام الملك وأسس المدارس النظامية واعتمد فيها المذهب الأشعري، وأصبحت نيسابور مركزًا للعقيدة الأشعرية في العالم الإسلامي، ولهذا بدأ كثير من العلماء بالعودة إليها بعد هجرها وكان منهم الجويني، أما الجشمي فقد بقي في مكة إلىٰ أن مات سنة ٤٩٤ هجرية، ولم يكن الجشمي وحده الذي ترك نيسابور ولم يعد لها، بل كان معه علماء كثيرون من الزيدية الذين أخذوا مكة موطنًا لهم.

لا تذكر المصادر كثيرًا من المعلومات عن الفترة التي عاشها الجشمي في مكة، فبالرغم من وجود مؤرخين أفردوا كتبًا خاصة للتأريخ للبلد الأمين، كالفاسي في كتابه «العقد السمين في أخبار البلد الأمين» فإنه قد ذكر أخبارًا عن تلامذته كالزمخشري وغيره إلا أنه لم يذكر خبرًا عن الحاكم الجشمي، لذا يرىٰ الباحث عدنان زرزور أن الحاكم الجشمي فرَّ هاربًا وعاش متخفيا في مكة ومات هكذا[1].

ولم يعرف الحاكم الجشمي ممن هرب، أو من أراد قتله، إلا أنه ألف كتابًا في آخر حياته عنونه «رسالة إبليس إلىٰ إخوانه المناحيس»، وربما تكون هذه الرسالة سببًا في حنق بعض الخصوم عليه[2]، وفي هذه الرسالة ينعت خصوم المعتزلة بأنهم

(١) عدنان زرزور، الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن ص٧٠.

(٢) عبد السلام بن عباس الوجيه، أعلام المؤلفين الزيدية، مؤسسة الإمام زيد بن علي، عمان،

بالضلالة وبأنهم أتباع إبليس، وأن إبليس يتكلم علىٰ ألسنتهم، وخاصة المجبرة والمشبهة.

ب. طلبه العلم

يعتبر القاضي عبد الجبار أشهر المتكلمين الذين عاشوا في فترة الجشمي، لذا دار الجشمي في هذه الدائرة ما بين تلامذة القاضي أهل العدل من المعتزلة، وبالنظر إلىٰ كتابه «شرح عيون المسائل» فيمكن القول بأن أكثر من أخذ عنهم وذكرهم في كتابه ثلاثة أشخاص، منهم أبو حامد أحمد بن محمد بن إسحاق النجاري النيسابوري، وهو أول شيخ له، وقد أخذ عنه علم الكلام وأصول الفقه والنظر، وأفاد منه كثيرًا، يقول الجشمي عنه: «فصل فيمن أدركناه من أهل العدل؛ أول من لقيناه من مشايخ أهل العدل وأخذنا عنه شيخنا أبو حامد أحمد بن محمد بن إسحاق رحمه الله، وكان قرأ علىٰ قاضي القضاة، فقرأت عليه صدرًا من لطيف الكلام وجليله، ومن أصول الفقه، وكان يقرأ عليه جماعة... وكان يجمع بين كلام المعتزلة وفقه أبي حنيفة ورواية الحديث ومعرفة التفسير والقرآن، وكان زاهدًا لم يحظ من الدنيا شيء»[1].

٢- أبو الحسن علي بن عبد الله:

بعد وفاة شيخ الجشمي ابن إسحاق اتجه إلىٰ شيخه الثاني أبي الحسن علي بن عبد الله النيسابوري الأصل، البيهقي موطنًا، ويعتبر ثاني أكبر تلامذة القاضي

١٩٩٩، ص٨٢٠.

(١) الجشمي، شرح عيون المسائل، ١/ ورقة ١٦٢.

عبد الجبار ليكمل تعلّمه؛ فأخذ عنه أصول الفقه والتفسير، وقد أثنى الجشمي علىٰ ورعه وخطابته، توفي سنة ٤٥٧ هجرية[1].

٣- أبو محمد عبد الله بن حسين النصيحي:

وهو أحد الذين أخذ عنهم الجشمي ممن تفقهوا علىٰ فقه أبي حنيفة ودرَّسوه، وقد لقبه الجشمي بقاضي القضاة، وألمح أنه من أهل العدل فيما عدا مسألة الوعد، توفي سنة ٧٤٤ هجرية.

وقد أخذ الجشمي عن كثيرين غير هؤلاء الثلاثة الذي سبقوا، وقد ذكرهم في كتبهم وذكر بعضًا من آرائهم وآثارهم[2].

وأخذ أيضًا عن متكلمي الزيدية وعلمائها أمثال أبي القاسم محمد بن أحمد بن مهدي الحسني، وأبي البركات هبة الله بن محمد الحسني، والشيخ أبي الحسن علي بن الحسن، والشيخ أبو الحسن ممن أعطىٰ له مكانة رفيعة بين علماء الزيدية، ونعته بالدعوة إلىٰ التوحيد والعدل، وأنه من أصحاب فقه أبي حنيفة، ومن أفاضل خراسان.

تلامذته

تعتبر المعلومات الواردة عن تلامذة الحاكم الجشمي أقل بكثير من المعلومات التي ذكرت عن أساتذته وشيوخه، ويعدُّ من أشهر تلامذته ابنه محمد بن محسن، وأبو القاسم محمود الزمخشري المفسر المعروف، وعلي بن زيد الروقاني، وأحمد بن محمد بن إسحاق الخوارزمي، عدا ذلك فكما سبق الإشارة

---

(١) الجشمي، شرح عيون المسائل، ١/ ورقة ١٦٢.

(٢) عدنان زرزور، الحاكم الجشمي ومنهجه في التفسير، ص٧٨.

إليه فإن المعلومات الواردة عن الجشمي قليلة جدًّا، وبشكلٍ عام المعلومات التي وردت عن الزيدية والمعتزلة من أساتذته وتلامذته عانت من الإهمال والضياع كما هو معلوم.

مذهبه وطريقته في التفقه

يمكن القول إن الجشمي قد بدأ حياته بالتفقه علىٰ المذهب الحنفي، ثم بعد ذلك تحول إلىٰ الفقه الزيدي، فكما مرّ بنا فإن أول مشايخه أبا حامد و أيضًا أبا محمد كلاهما كان حنفيَّان وقد أخذ عنهما المذهب، لكن لا يمكن تحديد السنة أو الفترة الزمنية التي تحول فيها الجشمي من الفقه الحنفي إلىٰ الزيدية بدقة، وينقل عدنان زرزور عن كتاب «التذكرة» للفقيه العلامة سليمان الصعدي قائلا: «وكان المحسِّن بن كرامة الجشمي حنفي المذهب عدلي الاعتقاد، ثم إنه رجع إلىٰ مذهب الزيدية والشيعة، روىٰ ذلك عنه صاحب التمهيد من بني خنش رحمه الله تعالىٰ، ورواه أيضًا محمد بن أحمد القوشي...»[1].

وشهرته بأنه تفقه علىٰ مذهب الزيدية أكثر من شهرة كونه حنفيًّا، لا سيما وأنه فيما يبدو قد ألف كثيرًا من الآثار في الفقه الزيدي[2].

انتسابه للزيدية

لا شك أن الحاكم الجشمي كان من المعتزلة، وكما سبق فإنه قد أخذ عن تلامذة القاضي عبد الجبار علم الكلام وأصول الفقه وغير ذلك من العلوم، ولهذا يعتبر أحد متكلمي مدرسة البصرة، ولهذا نجده كثيرًا ما يقول: «قال شيخنا أبو

(١) طبقات الزيدية، ليحيىٰ بن الحسين، ورقة ٣٤، نقلا عن عدنان زرزور ص ٨٢.

(٢) عدنان زوزور، ص ٨٢.

هاشم»، ويقصد به أبو هاشم الجبائي، كذلك كثيرًا ما يذكر مبينًا تأييده للقاضي عبد الجبار، وقد قال عن القاضي عبد الجبار: «وليست تحضرني عبارة تثني علىٰ محله في الفضل وعلو منزلته في العلم، فإنه الذي فتق الكلام ونشره وصنع فيه الكتب الكبيرة الجليلة التي سارت بها الركبان، وبلغ الشرق والغرب، وضمنها من دقيق الكلام وجليله ما لم يتفق لأحد مثله وطال عمره مواظبا علىٰ التدريس والإملاء حتىٰ طبق الأرض كتبه وأصحابه»(١).

ولكي يمكن فهم علاقة الجشمي بالزيدية والمعتزلة فهمًا صحيحًا لابد من النظر في كتبه نفسه، ومن المعلوم أن مسألة الإمامة مثلا من المسائل التي تختلف فيها المعتزلة عن الزيدية، فمسألة الإمامة في حين أنها تقتصر علىٰ كونها مسألة فقهية عند فرقة المعتزلة، فإنها تعتبر مسألة كلامية أصيلة عند الزيدية، يقول الجشمي معرِّفًا الاعتزال: «واعلم أن اسم الاعتزال وإن كان وقع أولًا علىٰ من يقول بالوعيد والمنزلة بين المنزلتين، فقد صار في العرف اسما لمن يقول التوحيد والعدل وينفي السبب والخير سواء وافق في الوعيد أو خالف، وسواء خالف في مسائل الإمامة أو وافق، فذلك في فروع الكلام»(٢).

وهكذا يرىٰ الجشمي أن مسألة الإمامة من مسائل الفروع في علم الكلام، في حين ترىٰ الزيدية أن هذه المسألة من المسائل الأم في علم الكلام.

لكن كثيرًا من المعتزلة كما يبين ذلك الجشمي كانوا قد بايعوا الأئمة الزيدية وجاهدوا تحت ألويتهم(٣).

---

(١) شرح عيون المسائل، ورقة ١٢٩.

(٢) الجشمي، شرح عيون المسائل، ١/ ورقة ٦٧.

(٣) شرح عيون المسائل، ص ٦٧.

كما خصص لأئمة الزيدية جزء من كتابه، كما يقول بأن أبا علي الجبَّائي قد هم بأن يجمع بين المعتزلة والشيعة بالعسكر، وقالوا: قد وافقونا في التوحيد، وإنما خلافنا في الإمامة، فاجتمعوا حتىٰ تكونوا يدًا واحدة(١).

لا توجد بين أيدينا معلومات كافية عن بدء العلاقة بين الزيدية والمعتزلة، لكنه يمكن القول إن العلاقة بدأت من بعد القرن الثالث الهجري، وابتداء من هذه الفترة بدأ تبادل التأثر والتأثير بين الفرقتين، فالزيدية تأثرت مثلا بالمعتزلة في عموم مسائل علم الكلام، كما أن بعض المعتزلة قد قالوا بجواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل أخذًا بقول الزيدية، بالرغم من ذلك فإنه قد أيدوا الزيدية في حروبهم مع الأئمة الظالمين، وإن تأثر الزيدية بآراء المعتزلة الكلامية يظهر ابتداء من إمامهم الأشهر أبي القاسم الرَّسِّي (المتوفىٰ ٢٤٦هـ ٨٦٠م) فإنه عامة آرائه في علم الكلام والتي أخذها عنه عامة الزيدية فيما بعد، قد عرضها اعتمادًا علىٰ آراء المعتزلة، ومن بعده كان التشابه الكبير بين آراء الزيدية والمعتزلة، وقد خرجت من هذا العموم مسألتان شهيرتان عند كلا الطائفتين إحداهما مسألة الإمامة لدىٰ الزيدية والأخرىٰ مسألة المنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة، فلم يتأثر أحدهما بالآخر فيهما(٢).

وأخيرًا يمكن القول إنه بفضل الزيدية فقد حفظت كثير من آثار المعتزلة وآرائهم سواء أكان ذلك بيّنا في كتب الزيدية أنفسهم، أو في كتب المعتزلة التي

(١) شرح عيون المسائل، ص ١٠٩.

(2)Mehmet Ümit, Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi (Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar), TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul-2010, s. 220.

سعىٰ الزيدية إلىٰ حفظها في مكتباتهم وخزاناتهم بعد انسحاب المعتزلة من التاريخ خلال القرن الثالث الهجري.

وأيًا كان الأمر فيبدو أن الحاكم الجشمي قد فضَّل في أواسط القرن الخامس الهجري أن يظل بعيدًا عن الاضطرابات السياسية والمذهبية لهذا بقي في مكة تاركًا بلده الأم خراسان، كذلك حينما تقدّم في السنة أصبح أسلوبه في نقد مخالفيه والدفاع عن فكره وعقيدته أسلوبًا فيه نوع من الشدة والنقد اللاذع دون هوادة وقد مرّ نموذج من ذلك، فمن ذلك تأليفه رسالة إبليس أو رسالة أبي مرة وقد تكون هي السبب في قتله بمكة سنة ٤٩٤ هجرية وقد بلغ ٨١ سنة، كما تشير إلىٰ ذلك أغلب المراجع التي بين أيدينا(١).

مؤلفاته

يعتبر الحاكم الجشمي أهم أفراد مدرسة القاضي عبد القادر الجبار في وقته كما يظهر من مؤلفاته في علم الكلام، كما يعتبر حلقة وصل مهمة بين الزمخشري المفسر المعروف والقاضي عبد الجبار، ولم يقتصر تأثير الجشمي علىٰ علم الكلام فقط بل تعدىٰ ذلك سائر العلوم الإسلامية من فقه وأصول فقه وتفسير وحديث؛ فهو أحد العلماء الموسوعين الذي ظهروا بكثرة في التاريخ الإسلامي، وفي كل هذه العلوم تكمن أهميته في نقله مواقف المعتزلة وآرائهم السابقين عليه، كما أنه أثر في اللاحقين له من أفراد المعتزلة بشكل قوي، لكن تزداد أهميته الحاكم الجشمي خاصة في علمي التفسير والكلام لأنه حرص حرصًا شديدًا علىٰ الدفاع

(١) الجشمي، تحكيم العقول في تحصيل الأصول، عبد السلام بن عباس الوجيه، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقفية، الأردن، ٢٠٠١، مقدمة المحققين، ص ١٧.

عن مذهبه الاعتزالي ونقد مذاهب الآخرين؛ وبذلك حفظ كثيرًا من آراء السابقين عليه مما قد لا نجده في مصادر أخرىٰ خاصة مع ضياع أغلب كتب المعتزلة، ولذلك أيضًا أطلق عليه كثير من الزيدية «إمام المعتزلة والذاب عن عقيدتهم»[١].

ورد في المصادر المختلفة ما يبلغ أربعين كتابًا في علومٍ شتىٰ للحكيم الجشمي، قسمٌ من هذه الآثار لم يصل إلينا إلىٰ الأسف والباقي لا زال حبيس المكتبات لم ينشر بعد، وقد حققت من مؤلفاته ثلاث كتب ونشرت.

ومن الممكن أن تصنف مؤلفاته كما يلي:

أولًا: آثاره المطبوعة:

- رسالة إبليس إلىٰ إخوانه المناحيس:

نشر هذا الكتاب في بيروت سنة ١٩٩٥ بتحقيق حسين المدرس واسمه الكامل «رسالة إبليس إلىٰ إخوانه المناحيس» ويبدو أنه صنفه في مرحلة متأخرة من حياته، ويعني بإخوان إبليس الجبرية والمشبهة.

وقد ورد هذا المؤلف في المصادر بأسماء مختلفة منها؛ «رسالة إبليس إلىٰ المجبرة، رسالة أبي مرة إلىٰ إخوانه المجبرة، رسالة الشيخ أبي المرة، الدرة علىٰ لسان الشيخ أبي مرة، رسالة إبليس إلىٰ إخوانه المناحيس من المجبرة والمشبهة في الشكاية من المعتزلة»[٢].

---

(١) عدنان زروز، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن، ص٩٣.

(٢) الحاكم الجشمي، رسالة إبليس إلىٰ إخوانه المناحيس، تحقيق حسين المدرس، طبعة المتنبي العربي، بيروت، ١٩٩٥، ص ٢١.

وفي هذه الرسالة ينقد المجبرة والمشبهة بأسلوب لاذع، تأتي علىٰ لسان إبليس وهو يشكو إخوانه المناحيس من المشبهة والمجبرة وغيرهم في مسائل التوحيد والتشبيه والعدل والقضاء والقدر وخلق أفعال العباد والاستطاعة والإرادة ونحوها من مسائل الكلام.

- تحكيم العقول في تصحيح الأصول:

وهذا الكتاب يعتبر من أهم كتب الجشمي الكلامية، وقد حققه ونشره عبد السلام بن عباس الوجيه سنة ٢٠٠١م، وطبع في عمان؛ وهو مقسم إلىٰ خمس أقسام:

١- المقدمة: وفيها حمد الله والثناء عليه، وبيان الفروض التي فرضها الله علىٰ عباده، ثم ذكر أربع أدلة يفرق بها بين الحق والباطل.

٢- التوحيد: النظر الواجب، حدوث العالم، إثبات المحدث وصفاته، الصفات الجائزة لله وغير الجائزة له.

٣- العدل: الله لا يفعل القبيح، خلق الأفعال، فساد القول بالكسب، الإرادة، العدل والهداية، الاستطاعة والتكليف.

٤- النبوة: جواز البعثة، طريق معرفة الرسول وصفاته، العصمة، نسخ الشرائع، إثبات نبوة محمد عليه الصلاة والسلام، معجزات الرسول عليه الصلاة والسلام القرآن.

٥- الشرعيات: ما يتعلق بمسائل الوعد، الشفاعة، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، التوبة، مسائل الآخرة.

يعرض الحاكم الجشمي في كتابه المسمىٰ تحكيم العقول في تصحيح الأصول بأسلوب معتدل ما يوجد في عصره من أفكار ومذاهب كلامية وفلسفية وهو في ذلك

ينقد هذه الآراء ويعرض آراءه في كل ذلك ما يراه حسنا وما يراه غير ذلك؛ فهو يرىٰ مثلا أن الفلاسفة ليسوا علىٰ عقلٍ واحد في وصولهم للحقيقة، فبعض الفلاسفة أنكروا الحقيقة في حين أن بعضهم يعرفون الحقيقة، لكن هؤلاء الذين يعرفونها ينكرونها لمجرد أن الله أنزله هذه الأدلة العقلية، فالثنوية يؤمنون بوجود قديمين خالقين، والنصرانية جعلوا الخالق ثلاثًا كذلك المشبهة أثبتوا لله مكانًا، وهكذا.

- تنبيه الغافلين عن فضائل الطالبيين:

هدف الحاكم الجشمي من تأليف الكتاب هو بيان فضل آل البيت كما هو بيّنٌ من عنوانه، فسعىٰ من خلال الاستشهاد بآيات القرآن الكريم أن يجمع كل ما يمدح أو يترحم أو يبين فضل علىٰ عليه السلام وبقية آل البيت، وقد بلغت مواضع الاستشهاد عنده في حوالي ٦٢ سورة.

نشر وحقق كتاب «تنبيه الغافلين عن فضائل الطالبين» سيد تحسين أبو الشبيب الموسوي سنة ٢٠٠٠م.

يقول الحاكم الجشمي في مقدمة كتابه موضِّحا هدفه من الكتاب وطريقته:

«أما بعد؛ فإن الله تعالىٰ خلق عباده للرحمة وكلفهم بالعبادة، تعريضا للثواب والجنة، وأتاح عليهم بما له القدرة نصب الأدلة، وبعث الأنبياء لبيان الملة، ولما علم أن صلاح الخلق من شريعة، واحدة وملة شاملة إلىٰ وقت انقطاع الدنيا وإقبال الآخرة، بعث محمدًا صلىٰ الله عليه وآله وسلم معه كتابًا عزيزًا قرآنًا عربيًا، أتم به نعمته، وأكمل حجته؛ فقال سبحانه: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ﴾ [العنكبوت: ٥١]، وقال: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨] فقام بأمر الله مبينًا أحكام الله، فلم يدع شيئا مما أمر به الأنبياء، ولم يكتف حتىٰ كرره وأعلنه وأشهد

به من حضره من شيعته وأمرهم بالبلاغ إلىٰ من يأتي بعد من أمته، فصلوات الله عليه وعلىٰ آله وعترته، وكان صلوات الله عليه طول عمره يسرهم بما يخلف فيهم من بعده، مرة تصريحًا ومرة تلويحا، وتارة بالإشارة وأخرىٰ بالعبارة، ينص عليه ويأمر بالتمسك به ولا رجوع إليه، يذكر ذلك في خطبه ومقاماته ووصاياه ومخاطباته، ثم أكد عند انتقاله إلىٰ رحمة ربه وكريم ثوابه، فمرة ذكر في خطبة الوداع حين نعىٰ إليهم نفسه وأعلمهم ارتحاله، وأخرىٰ في مرض موته حين تيقن انتقاله، فخرج يتهادىٰ بين اثنين، ووصاهم بالتمسك بالثقلين، فقال ﷺ: **«إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله وعترتي أهل بيتي فإنهما لن يفترقا حتىٰ يردا علىٰ الحوض»**، هذا غير ما أشار إلىٰ أمير المؤمنين آخذًا بيده مشيرًا إليه بعينه مبينًا حاله بغاية الإجلال والإعظام، مميزًا له بين الخاص والعام، فمرة يقول: **«من كنت مولاه فعلي مولاه»**، ويقول: **«عليٌّ مني وأنا منه»**، إلىٰ غير ذلك مما يطول ذكره وكما نص هو علىٰ فضله خاصة وفضل أهل بيته عامة، فقد نطق القرآن بمفاخرهم، وتلت الآيات من مآثرهم.

وقد جمعت في كتاب هذا ما نزل فيهم من الآيات مما ذكرها أهل التفسير، وأوضحت بالروايات الصحيحة، وألحقت بكل آية ما يؤيدها من الآثار، بحذف الأسانيد طلبا للتخفيف وإشارة للإيجاز، وبين في كل آية ما يتضمن من الدلالة علىٰ الفضيلة أو الإمامة، من غير تطويل لتكون تذكرة للمهتدي ونبيها للمبتدي، ولتكون ذخيرة ليوم الحشر، رجاء أن أحشر في زمرتهم، وأعد من شيعتهم، وسميته «تنبيه الغافلين عن فضائل الطالبين»[1].

(١) انظر كتاب: تنبيه الغافلين عن فضائل الطالبين، تحقيق سيد تحسين أبو الشبيب الموسوي سنة ٢٠٠٠ م.

الرسالة في نصيحة العامَّة:

ذكر الحاكم الجشمي جملة من الأسباب الدَّاعية لتأليف هذا الكتاب، وهي كما يلي:

- قلة الرغبة في العلم الديني وانتشار الجهالات وظهور البدع.
- ظهور أهل الباطل وتأثيرهم في الإضلال عن الحق.
- انتشار أسباب الغرور من ترك النظر والعمل بالشبهات وحب الرياسة.

وقد ابتدأ المؤلف في الكتاب بما هو مطلوب للعقلاء من جلب المنافع ودفع المضار، وما يحسن طلبه ويتحرز منه، وعلاقة ذلك بحسن التكليف الديني والطرق المؤدية له، ثم ذكر ما كان عليه النبي الأكرم عليه الصلاة والسلام، وما علم من الدين ضرورة، وبعدها ما وقع من أحداث بين الصحابة، بعد ذلك ذكر أنواع الفرق الإسلامية وذكر من بينها أهل الحق ورجالهم، وذكر كذلك ذكر مذاهب أهل العدل والتوحيد في سائر المسائل الكلامية، بعدها ذكر بعض المسائل الفقهية من الطهارة والزكاة والصيام، وختم الكتاب بذكر أسماء الله الحسنىٰ وصفاته.

وأبواب الكتاب صنعها المؤلف كالتالي:

- في مطلوب العقلاء.
- في بيان النفع الذي يطلب والضرر الذي يجب التحرز عنه.
- في سبب طلب الثواب والنجاة من العقاب.
- في بيان ما كان عليه النبي صلىٰ الله عليه وآله.
- في بيان المخالفين لرسول الله صلىٰ الله عليه وآله وفرقهم وأصحاب المتوسطات.

ناقلًا آراء رجاله ومتكلميه ذابًّا عن عقيدته، ينقل في تفسير الآيات آراء متكلمي المعتزلة ويشرح نظرياتهم، إضافة إلىٰ ما سبق فإنه يستعين بتفاسير السلف المشهورة كابن عباس ومجاهد وقتادة والحسن البصري وغيرهم فينقل رواياتهم ويعتمد مصادرهم في أسباب نزول السور والآيات ونحوه.

وقد عمل عدنان زرزور علىٰ هذا التفسير وأخرج دراسة قيمة تتناوله، وهو يرىٰ أن الزمخشري قد تأثر كثيرًا بهذا التفسير.

وقد اعتنىٰ الجشمي بنقل آراء المذاهب الكلامية الأخرىٰ كاعتنائه بآراء المعتزلة، خاصة الجبرية وغيرها من المذاهب المخالفة للمعتزلة ينقل وينقد ويصحح، فباعتباره من أكابر المتكلمين فإنه حريصٌ علىٰ ذكر أبواب الكلام وعرض مسائله من العلم والعقل والصفات الإلهية والعدل والنبوة والمعجزة والرزق والأجل والحياة والموت والفناء والبقاء وغيرها من المسائل، التي يتناولها أثناء تفسيره للأيات القرآنية.

-عيون المسائل في الأصول:

وهو الكتاب الذي بين أيدينا؛ ويعتبر كتاب عيون المسائل في الأصول أهم كتبه الكلامية، ولم يعثر إلا علىٰ نسخة وحيدة له في اليمن، تنقص ورقتها الأولىٰ وتقع في ١٩١ ورقة غير مكتوب عليها اسم الناسخ، ونسخت يوم الخميس في ٢١ جمادىٰ الأولىٰ سنة ٥٥٧ هجرية، يعني بعد وفاة الحاكم الجشمي بـ٦٣ سنة، وتبدأ بعرض مسألة البداء ثم بعد ذلك يعرض ما تعتقده المجوس في الإله والنصارىٰ ونحوه ويتعرض لكل ذلك بالنقد(١).

(١) الجشمي، عيون المسائل، ق٧.

قسم الحاكم الجشمي «عيون المسائل» إلىٰ قسمين، عرض في القسم الأول المسائل الكلامية كصفات الله تعالىٰ ورؤية الله والحسن والقبح، يعرض هذه المسائل مختصرة أحيانًا ومطولة أحيانا أخرىٰ، بعضها معنونة ومعظمها وردت بغير عنوان مكتفيًا في ذلك بقول: «مسألة» أو «قال أصحابنا»، أو «لا خلاف بين أصحابنا»، كما ذكر فصلًا عن اليهود يعرض فيه مذهبهم.

يعرض الحاكم الجشمي في القسم الثاني اختلاف أهل القبلة فيما بينهم، فيتكلم علىٰ الفرق الإسلامية التي ذكر منها: الزيدية، الإمامية، الباطنية، الخوارج، الجبرية، المرجئة؛ يعرض آراء كل هذه الفرق دون نقدها ومعالجتها، ومما هو جديرٌ بالملاحظة أنه لم يتعرض للمعتزلة ولم يعرضها كفرقة من بين هذه الفرق، بل أفرد له جزءً مستقلًا.

وهو القسم الثالث فيعرض بشيء من التفصيل كل ما يتعلق بالمعتزلة من آراء ومدارس ورجالات، وقد عرض في هذا القسم طبقات المعتزلة وهي نفسها التي عرضها في شرح عيون المسائل، كما عرض آراء المعتزلة الكلامية في سائر المباحث الكلامية من التوحيد والعدل والنبوة ومباحث الشرعيات ونحوه، كما نقل المسائل الكلامية المتفق عليها بين المعتزلة من القضاء والقدر والعدل والختم علىٰ القلب واللطف وكلام الله والقرآن والمعجزات والوعد والإمامة والأمر بالمعروف والفناء والألوان والأصوات والحياة والأكوان والقدرة والحق والباطل وهكذا.

- شرح عيون المسائل:

وهو شرح الكتاب السابق كتاب عيون المسائل، وقد وصل إلينا في أربع مجلدات، ويبين الجشمي في كتابه هذا أنه ألفه بناء علىٰ طلب أحد تلامذته، ويعتبر

الكتاب من أهم الكتب الكلامية في القرن الخامس الهجري، وقد وصلت إلينا نسخ في مكتبات مختلفة.

منها في الجامع الكبير بصنعاء رقم ٢١٢، دار الكتب المصرية بالقاهرة رقم ١٦٩، ٣٠٦، والمجلد الرابع يوجد في مكتبة جامعة الملك سعود للمخطوطات تحت رقم ٢/ ١٦٤ فيلم ٧٧٨٣.

وقد قسَّم الجشمي هذا الكتاب إلىٰ سبعة أقسام رئيسة وهي:

الفرق الخارجة عن الإسلام، فرق أهل القبلة، فرق المعتزلة والمسائل المتفق عليها بينهم، التوحيد، التعديل والتجويز، النبوة، أدلة الشرع.

وقد تأثر الحاكم الجشمي في غالب الكتاب بآراء القاضي عبد الجبار، وقد ظهر هذا جليًّا في القسم الثالث من الكتاب حينما تكلم القاضي الجشمي علىٰ رجالات المعتزلة وطبقاتهم والتي نقلها بتمامها من كتاب القاضي عبد الجبار فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، وهو في ذلك ينقل كثيرًا عن قاضي القضاة نصوصًا كاملة ويتدخل بينها بكلامه أحيانًا[1]، غير أنه ذكر وصل بطبقات المعتزلة إلىٰ زمانه هو وبذلك أضاف علىٰ طبقات القاضي عبد الجبار طبقتين أخرتين الطبقة الحادية عشر والثانية عشر من بعد وفاة القاضي عبد الجبار نفسه، وهي ميزة يختص بها الكتاب، ولهذا انتقاها فؤاد سيد من كتاب شرح عيون المسائل ونشرها مع كتاب طبقات الاعتزال للقاضي عبد الجبار تحت عنوان «الطبقة الحادية عشرة والثانية عشرة من كتاب شرح عيون المسائل»[2].

---

(١) عدنان زرزور، منهج الجشمي في تفسير القرآن، ص ١٠٢.

(٢) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ـ نشر فؤاد سيد، الدار التونسية، تونس، ١٩٧٤م.

- كتاب العيون في ذكر أهل البدع:

وصلت إلينا نسخة واحدة من مخطوطة كتاب «العيون في ذكر أهل البدع» وهي ليست جيدة بها نقص وصفحات غير مقروءة، وقعت في حوالي ١٦١ ورقة، ويتشابه محتوىٰ المخطوطة مع كتاب عيون المسائل سالف الذكر.

ويمكن القول إن كلا من كتاب العيون في ذكر أهل البدع وكتاب عيون في مسائل في الأصول نظرًا للتشابه الكبير بينهما أن أحدهما مأخوذ من الثاني بتمامه، إضافة إلىٰ ذلك فإن كتاب العيون في ذكر أهل البدع ورد دون ذكر المؤلف كذلك لم ترد له ذكر في المصادر؛ ولصعوبة نسخة كتاب العيون في ذكر أهل البدع ورداءة أوراقها خاصة ما بين ١٤٨-١٦١ فلم تتم المقارنة بينهما؛ وحاصل الكلام أن احتمال اختلاف الكتابين مختلفين بعيد، فالاحتمال الأقرب أن كلاهما مأخوذ من الآخر إن لم يكن هو نفسه.

- التأثير والمؤثر:

وهو كتاب يحتوي علىٰ بعض المباحث الكْلامية والفلسفية، وله نسخة في مكتبة الجامع الكبير بصنعاء، ويوجد في دار الكُتب المصرية ميكروفيلم تحت رقم ٢١١٩.

يعالج الحاكم الجشمي في هذا الكتاب المباحث الكلامية التي لها علاقة بمسألة التأثير والمؤثر الكلامية؛ فهو يعرض مسائل كخلق الأشياء وحدوث الأفعال بعد عدمها ومسألة حدوث العالم وقدمه، ومسألة قدرة الله، وصفة العلم والحياة لله تعالىٰ، ومسألة وجود الأشياء بعد عدمها وتأثير الله فيها، ومسألة الأعراض وهكذا[1].

---

(١) عدنان زرزور، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن، ص ٩٩.

يذكر الحاكم الجشمي في مقدمة كتاب التأثير والمؤثر أهمية الكتاب وأهمية هذه المسألة الكلامية، التي يرى أن كل الأديان تدور أصولها حول هذه المسألة، وأن الكثير من الذين وقعوا في الضلال وقعوا بسبب جهلهم بهذه المسألة، فبعضهم بقوا في حيرة طول عمرهم، وبعضهم أنكروا أن خلق الأشياء من العدم بل ادعوا أنها خلقت من نفسها، وادعوا أن العالم قديم وأنه ليس هناك خالق لهذا العالم، وكان هذا سبب ضلالهم وفساد طريقتهم، فمنهم أيضًا من أضافوا كل هذه الأشياء التي في الكون إلىٰ الجمادات والنجوم، وبعضهم قالوا بأن هناك قديمان في الكون، وبعضهم فهموا الصفات الإلهية خطأ، وسبب الضلال في كل هذا هو سوء فهم مسألة المؤثر والصفات.

ثم عرض الحاكم الجشمي لمن نفىٰ الأعراض المؤثرة التي هي علل الصفات، والذين أحالوا بالأحوال علىٰ ما لا تأثير له، أو علىٰ ما لا يعقل من الطبائع والجمادات، ثم أشار «لمن ذهب في الفساد كل مذهب»، من الذين أضافوا الحوادث إلىٰ الكواكب أو الجمادات.

يقول الجشمي: «ووفق الله تعالىٰ مشايخ التوحيد والعدل الذين هم فرسان الكلام، وحراس الإسلام، وعلماء الأمة والذابون عن الملة... حتىٰ يبينوا الصحيح من الفاسد، والحق من الباطل، وأثبتوا العالم فعلا محدثا، وأثبتوا له صانعا ومبدعا، وأثبتوا له -للصانع- صفات ككونه قادرا عالما حيا، وأحالوا حدوث شيء من الأجسام من شيء، وأبطلوا التأثير إلا من قادر حي، وقال إن جميع أجسام العالم وأكثر أعراضها مخترعة، وأثبتوا الأعراض من جهة الحي القادر، وأحالوا تأثير الطباع والجمادات وما يزعمه أهل النجوم...» وفي هذا

الكتاب كبقية كتبه يعتمد كثيرًا على آراء القاضي عبد الجبار[١].

- جلاء الأبصار في متون الأخبار:

يذكر الحاكم الجشمي في هذا الكتاب جملة من الأخبار الواردة في فضل القرآن والإيمان والعلم والعلماء وعلي بن طالب وأهل البيت، والصلاة والحج والصيام والجهاد والتوبة والزهد ونحوه من مسائل الدين، ويعلق على هذه الأخبار ويشرحها وقد بلغت أبواب الكتاب ستة عشرين بابًا، وتوجد للكتاب نسخ كثيرة. منها مثلًا في مكتبة الجامع الكبير بصنعاء قسم الحديث تحت رقم ١٣٧، وتوجد نسخ أخرى في مكتبات خاصة أخرى بمدينة صعدة[٢].

- السفينة الجامعة لأنواع العلوم:

يقع مؤلف السفينة الجامعة لأنواع العلوم في أربعة مجلدات وقد ورد ذكره في المصادر كما وصل إلينا مخطوط في عدة نسخ، وقد ورد في المصادر مختصرا باسم السفينة وأنه مؤلف في التاريخ، ويبدأ بسرد قصص الأنبياء ثم سرد ما يتعلق بأهل البيت من علماء ورجال وعلماء وشخصيات مهمة حتى عصر المؤلف، والمؤلف يحظى بأهمية كبيرة عند أصحاب المذهب الزيدي[٣].

وتوجد له نسخة في مسجد الجامع الكبير في قسم المعارف العامة تحت رقم

(١) انظر: عدنان زرزور، ص ١٠٠.

(٢) انظر: الجشمي، تحكيم الأصول في تصحيح الأصول، مقدمة المحققين، ص١٥، وقد استعملنا نسخة عن مؤسسة الإمام زيد بن علي، وقد نشر ولفريد مادلونج جزءا منه،الأخبار في إمامة الزيدية، بيروت، ١٩٨٧.

(٣) عدنان زرزور، الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن، ص ١١١.

٢٧١٤-١٧١٦، كما توجد له نسخ مختلفة في مكتبات خاصة ببلاد اليمن السعيد.

- الكتاب الذي بين أيدينا:

سبق عرض مختصر لمسائل الكتاب، أما عن النسخة التي بين أيدينا من المخطوط فكما سبق بيانه فلم يعثر إلا علىٰ نسخة وحيدة له في اليمن، تنقص ورقتها الأولىٰ وتقع في ١٩١ ورقة غير مكتوب عليها اسم الناسخ، ونسخت يوم الخميس في ٢١ جمادىٰ الأولىٰ سنة ٥٥٧ هجرية، يعني بعد وفاة الحاكم الجشمي بـ٦٣ سنة، وتبدأ بعرض مسألة البداء ثم بعد ذلك يعرض ما تعتقده المجوس في الإله والنصارىٰ ونحوه.

وهي نسخة جيدة، مقابلة، بها آثار رطوبة، وأوراقها بها اضطراب، تبدأ بوقف يقول: «الحمد لله رب العالمين، اعلم أيها الواقف أرشدك الله وإيانا إلىٰ اتباع صراطه المستقيم والسلوك في منهاج الحق أن هذا الكتاب الموسوم بكتاب «عيون المسائل في الأصول» تأليف الحاكم أبو سعد محمد بن كرامة الجشمي تولىٰ الله مكافأته أمين، وصلىٰ الله وسلم علىٰ سيدنا محمد وآله الطاهرين آمين، وهو ملك المفتقر إلىٰ رحمة الله حسن بن علي الحجاري وفقه الله»، ويوجد أيضًا تملكان آخران لكن بخط حديث أحدهما بلون أزرق؛ «نقل ملك هذا بالشراء إلىٰ ملك مكتبة المصطفىٰ والآل بمركز بدر وثمن الشراء ستة آلاف ريال، وكتب عبد الله الشريف»، والتملك الآخر ولعله أقدم من سابقه يقول: «هذا الكتب في ملك حسن بن علي بن محمد بن حسن البشاري اشتراه عن طريق الأخ علي صالح... مكتبة السيد أحمد الشامي رحمه الله... بواسطة الأخ محمد حسن النجار وقد استعدت هذا الكتاب بمبلغ ثمانية ألف ريال في العام ١٩٨٦، والله ولي التوفيق، حسن البشاري (إمضاء)».

والنسخة تنقص من أولها وبدايتها: «ولا عرض يجوز عليه هذه الصفة، وحكي عن هشام بن الحكم وجماعة من المشبهة أنه متناهي الذات».

أما آخر المخطوط فهو :«قد أثبتنا جملة من المسائل علىٰ حسب ما خطر بالبال، ونبهنا في كل مسألة إلىٰ نكتة لا أنها أصح الأدلة بل هو وإن كان صحيحا، فالأدلة الصحيحة لمشايخنا كثيرة. وإنما كتبنا ما اتفق في ذلك، وتفصيل ذلك مشروح في كتب المشايخ رحمهم الله. وظني أنه لا يخلو من خلل، فالمسؤول ممن قرأه ونظر فيه أن يغيره ويصلحه. والله الموفق للصواب، وبه أستعين.

تم الكتاب بحمد الله ومنِّه وعونه وكان الفراغ من كتابته يوم الأربعاء لإحدىٰ وعشرين ليلة مضت من شهر جمادىٰ الأولىٰ من شهور سبع وخمسين وخمسمائة سنة، وصلىٰ الله علىٰ رسوله سيدنا محمد النبي وأهله وسلم».

هكذا انتهت النسخة، وبعد هذا بدأ كتاب مختصر في أصول الفقه بدايته هكذا: بسم الله... الحمد لله القاهر سلطانه الباهر برهانه... أما بعد؛ فإن بعض الإخوان الراغبين في اكتساب العلم النافع المهتمين باقتناء العمل الصالح المسارعين في الخيرات سألني شرح جملة من مسائل أصول الفقه كان الحاكم أبو سعد محمد بن كرامة الجشمي رحمه الله أودعه كتابه الموسوم بعيون المسائل في الأصول، وأذكر أدلة تلك المسائل التي ذكرها صاحب الكتاب مع تهذيب ما يحتاج إلىٰ التهذب منها وتحقيق تلك الأدلة علىٰ وجه الاختصار الموصل إلىٰ الفائدة، فأجبتهم إلىٰ ذلك إسعافًا لطلبته وتعرضًا لثواب الله تعالىٰ بإجابة مسألته وسلكت في الاستدلال...».

وآخره «مبحث عن باب الإجمال أما... فيما يتناوله لما صح حمله علىٰ ما

وضع له وهو الاستغراق... يقصد به المخاطب عن ذلك وكان هذا التجوز لا يمنع من العمل بظاهره... والله الهادي».

أهمية الكتاب:

تتلخص أهمية كتاب عيون المسائل في النقاط التالية:

أولًا: ندرة وقلة المصادر التي وصلت عن المعتزلة نتيجة انمحاء أكثرها وذهابه؛ جعل لهذا الكتاب دورًا كبيرًا إذ إنه إضافة مهمة لهذه المصادر.

ثانيًا: إن المؤلف كان في فترة مبكرة نسبيًّا كما أنه كان تلميذًا لمتكلم المعتزلة الأشهر وجامع أقوالهم وحافظ آرائهم قاضي القضاة القاضي عبد الجبار؛ مما أكسبه علمًا بآراء المعتزلة علىٰ اختلافها وتشعبها وبعدها وقربها من أسس المعتزلة المعروفة المشهورة.

ثالثًا: إن المؤلف قد حفظ لنا ونقل إلينا كمًّا لا بأس به من آراء المعتزلة ورجالها، وتعرض بالنقد والتحليل لها، بشكل مختصر جميل بديع، علىٰ طريقة القدماء في سرد الآراء (قالوا، وقلنا) و(وجه قولهم ووجه قولنا)، ونحوه من ظريف الأسلوب واحتوائه علىٰ تمام المعنىٰ ورأس المسألة دون نقصان.

رابعًا: إن المؤلف حتىٰ الآن لم يكشف الكشف التام ولم تطبع آثاره ولم يعتنىٰ بها الاعتناء المرجو اللائق بها.

وهكذا مما سيعرفه القارئ الكريم إذا تصفح الكتاب وعلم ما فيه من درر المسائل وفرائد الجواهر.

أما ما صنعناه في المخطوط فيتلخص في التالي:

- تم نسخ المخطوط؛ وقد أهمل الناسخ النقط في كتابته، كما أن بعض

الكلمات كانت غامضة في كتابته أو كانت غير واضحة في المخطوط نفسه نتيجة طمس أو آثار رطوبة؛ وقد اجتهدنا قدر الطاقة في حل كل ذلك.

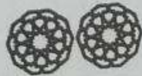
- ورد بالمخطوط فراغات كثيرة؛ هذه الفراغات قد تركها الناسخ ليكتب عناوين رئيسية وفرعية بمداد أحمر كما هو صنيعه في الأوراق الأولىٰ، لكنه نسي أو تكاسل فبقىٰ الفراغ علىٰ حاله؛ لذا قد اجتهدنا في وضع بعض العناوين الرئيسية والفرعية، كما وضعنا بعض الكلمات من عندنا لاستقامة المعنىٰ، فأي كلام وضعناه من عندنا ميزناه بين قوسين معقوفين هكذا [ ]، كما أشرنا إليه في الحاشية.

- وردت بعض الجمل مكررة؛ وقد حذفنا المكرر وأشرنا إليه في الهامش.

- ورد بعد انتهاء الفقرات حرف الهاء هكذا (ه) وهو بمعنىٰ (انتهىٰ)؛ وقد استبدلنا بدلا من الحرف الهاء النقطة في آخر الفقرة.

- ورد في النسخة بعض الأخطاء النحوية مثل قوله: «إن المجتهد لو لم يجوز» والصواب «لم يجز» بالجزم، وفي هذه الحال نثبت الصواب بعد تأكدنا منه ونشير في الهامش إلىٰ أن الوارد في الأصل خطأ ونذكره.

- صدرنا الكتاب بمقدمة ومدخل نذكر فيها حياة الؤلف وعصره ونبذًا من آثاره.



قائمة المصادر والمراجع

أولا: العربية:

١-ابن فندق، تاريخ بيهق، نشرة بهمنار، طهران ١٣١٧هـ، ١٩٣٨م،

٢-ابن كثير، البداية والنهاية، طبعة بيروت ١٩٩٠م.

٣-أبو الفرج ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك، طبعة حيدر آباد بدون تاريخ.

٤-الحاكم الجشمي، تحكيم العقول في تحصيل الأصول، عبد السلام بن عباس الوجيه، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقفية، الأردن، ٢٠٠١، مقدمة المحققين.

٥-الحاكم الجشمي، رسالة إبليس إلىٰ إخوانه المناحيس، تحقيق حسين المدرس، طبعة المتنبي العربي، بيروت، ١٩٩٥م.

٦-زهدي جار الله، المعتزلة، الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٤م.

٧-عبد السلام بن عباس الوجيه، أعلام المؤلفين الزيدية، مؤسسة الإمام زيد بن علي، عمان، ١٩٩٩.

٨-عبد الله حسين، الدولة الإسماعيلية، مصر، ١٩٨٤.

٩-عدنان زرزور، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن، ص ٣٨، مؤسسة الرسالة، دمشق، ١٩٧٠.

١٠-القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة. نشر فؤاد سيد، الدار التونسية، تونس، ١٩٧٤م.

ثانيًا: المراجع الأجنبية:

1- Ahmet Ocak, Selçukluların Dînî Siyaseti, Tarih ve Tabiat Vakfı Yayınları, İstanbul-2002.

2- Henry Laoust, İslâm›da Ayrılıkçı Görüşler, çev. E. Ruhi Fığlalı-Sabri Hizmetli, İstanbul-1999.

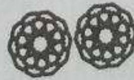
3- Hodgson, M.G.S., İslâm›ın Serüveni, çev. Heyet, İstanbul-1995.

4- İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Devleti Teşkilatına Medhal, TTK. Basımevi, Ankara-1984.

5- Mehmet Ümit, Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi (Zeyd b. Ali›den Kâsım er-Ressî›nin Ölümüne Kadar), TDV İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul-2010.

6- Muhit Mert, Kelam Tarihinin Problemleri, Ankara Okulu Yayınları, Ankara-2008.

7- Orhan Şener Koloğlu, Cübbaîler›in Kelam Sistemi, İSAM Yayınları, İstanbul-2011.



نماذج من المخطوط

[illegible]

[illegible]

والثاني [illegible] والاول [illegible]
[illegible]
[illegible]
كونه كاتبا وعالما والذي يحصل للفاعل وهو الوجود داخل
فيما ذكرناه لا لقصده والعلة [illegible] قال ابو القاسم الحق
هو ما يجب قبوله واداؤه في الفعل والباطل ضد ذلك وعندنا
الحق يستعمل في القول والفعل اما الفعل فيراد به الفعل
الحسن اذا وقع من العالم بحسنه ولذلك لا يقال [illegible]
حق وما قاله ابو القاسم فاسد لان [illegible] يجوز ان يكون حقا
وان لم يجب قبوله والنوافل حق ولا يجب اداؤها [illegible] فاما
الباطل فلا يجوز ان يكون ضد الحق لان الباطل قد يكون من جنس
الحق والشيء لا يضاد نفسه [illegible] وحقيقة الباطل في اللغة هو
المعدوم ثم يستعمل في القبيح اذا وقع [illegible] من الاحتراز
تشبيها بالمعدوم لعدم الانتفاع به ثم يستعمل في كل فعل
لم يقع موقع الصحيح فقال بيع باطل [illegible] لا يوجب الملك
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
استعين

تم الكتاب بحمد الله ومنه وعونه وكان الفراغ من كتابته يوم الاربعا
لاحدى وعشرين ليلة مضت من شهر جمادى الاولى من شهور سنة سبع
وخمسين وخمسمائة وصلى الله على [illegible] سيدنا محمد النبي [illegible]

عيون المسائل

في الأصول

تأليف

القاضي أبو سعد المحسن بن محمد بن كرامة الحاكم الجشمي

[إنه تعالىٰ ليس بجسم][١] ولا عرض تجوز عليه هذه الصفة. وحُكي عن هشام بن الحكم وجماعة من المشبهة أنه متناهي الذات، وحُكي عن أصحاب الفضائل أنه غير متناهي الذات، بل هو ذاهب في الجهات والكلام.

وفي[٢] المعنىٰ أن يبين أنه ليس بمحدود كالأجسام وأن مقدوراته لا تنحصر وبعده يبقىٰ الكلام في العبارة، وقد بينا أنه ليس بجسم، وإذا لم يكن جسمًا لم يكن متناهيًا؛ لأن معنىٰ قولنا: إنه متناهي الذات يفيد أن له آخرًا وحدًّا.

فأمَّا من قال: إنه متناهي الذات فلم يرجع به إلىٰ ما قدمناه مما يختص بالجسم والعرض فهو محال لا يعقل، ومعنىٰ قولنا: إنه غير متناهٍ يحتمل معنيين:

أحدهما: أنه واحد ليس له أول وآخر.

والثاني: أنه قديم لا نهاية له في الوجود.

في الماهية

حكىٰ شيخنا أبو القاسم وأبو محمد النوبختي عن المعتزلة والزيدية وأكثر الخوارج والمرجئة نفي الماهية عنه تعالىٰ.

وعن ضرار أن الله ماهية لا يعلمها إلا هو، وحكىٰ النوبختي عن ابن الرondي عن حفص الفرد ذلك، وحكاه عن هشام بن الحكم؛ قالوا: والمراد به أنه يعلم نفسه بالمشاهدة علىٰ صفة لم يعلمه من لم يشاهده. وقد بينا أنه لا يُرىٰ ولا يصح إثبات صفة لا تعقل، لأنه يؤدي إلىٰ الجهالات، ولأن قولهم: (له ماهية لا يعلمها

(١) وردت النسخة في أولها نقص، وقد وضعنا هذه الجملة ليتم المعنىٰ.

(٢) بها خرق.

إلا هو) يتناقض، لأنه إن لم يعلم فمن أين أن له ماهية؟! فلأن ما يعلم بالإدراك يصح أن يعلم بغير الإدراك، فكان يجب أن يصح أن يعلم تلك الماهية. وهذه اللفظة تستعمل على وجهين:

أحدهما: يراد به الجنس، وهذا لا يجوز عليه.

والثاني: يراد به صفاته وإثباته، وهذا لا يجوز عليه، فإطلاقه لا يصح إلا بعد البيان.

في البداء

أجمع أهل الملة أن البداء لا يجوز على [الله][1] إلا قومًا من «الإمامية»[2] فإنهم أجازوه، وقيل: أول من أحدثه المختار بن أبي عبيد ثم تبعه الرافضة، ومن ينكر البداء يجيز النسخ.

لنا: أن البداء هو أن يظهر له مالم يكن ظاهرًا له، وهذا لا يجوز عليه تعالى، لأنه عالم لم يزل لذاته، والذي يدل على البداء وبه فارق النسخ أن يرد أمر ونهي. وهناك أربعة شرائط؛ الوقت واحد، والمأمور واحد، والفعل واحد، والوجه واحد. وإذا اختلف بعض ذلك كان نسخًا وليس ببداء، وموضع هذا أصول الفقه.

مع المجوس

أكثر أهل الملل لا يجوزون على الله تعالى الخوف والعجز، وقالت المجوس بجواز ذلك، وقالوا: الصانع تفكر، وقال: أخاف أن يحدث في ملكي

---

(١) بها خرق، والزيادة من عندنا.

(٢) ورد في الأصل «الأمية».

من يضادني. فكانت فكرة رديئة فحدث منها الشيطان ثم زعموا أنهما تحاربا، وأن الشيطان جمع حزبه، وجمع الرب ملائكته، ثم انهزم إلىٰ جنته، ثم اصطلحا علىٰ أن يسلّم إليه الدنيا إلىٰ مدة إلىٰ جماعات من هذا الجنس.

لنا أنه تعالىٰ قادر لذاته علىٰ ما لا يتناهىٰ، فمحال عليه العجز والخوف، وهو اعتقاد المضرة، والله يتعالىٰ عن ذلك، ولا يجوز عليه المنافع والمضار.

في الاتحاد مع النصارىٰ وغيرهم

قالت الأمة بأسرها: إن الاتحاد لا يجوز علىٰ الله تعالىٰ إلا قومًا من الصوفية، وقالت النصارىٰ بجواز[1] الاتحاد، واختلفوا في كيفية الاتحاد؛ فمنهم من قال: اتحد بالذات، ومنهم من قال: اتحد بالمشيئة، والمعقول في الاتحاد أن يقال:إنه جاور المسيح واختلط به، أو يقال:إنه حل فيه، أو يقال:إن مشيئتهما واحدة، ومن اتحد من المعقول منه أن يقال: اتحد جميع الأقانيم أو واحد وهو الابن.

والفصل الثالث أن يقال: إنهما بعد الاتحاد علىٰ ما كانا عليه أو تغيرا عما كانا عليه علىٰ وجه جائز؛ فإما أن يقال: إنه حل في جميع أجزاء عيسىٰ أو صارا ذاتًا واحدة، والمحدث صار قديمًا، فهذا مما لا يعقل. ثم لا يخلو قولهم في الاتحاد من وجهين؛ إما أن نقول: إن الأفعال تقع من الأب الذي هو الإله أو من الابن أو منهما، ونشير إلىٰ بطلان جميع ذلك، فالدليل علىٰ فساد الاتحاد من جهة الذات أن الانتقال والمجاورة من صفة الجوهر والحلول من صفة العرض، وقد ثبت أنه تعالىٰ ليس بجسم ولا عرض فلا يجوز عليه شيء من ذلك، ولأن ما لم يكن أو مجاورًا ثم صار كذلك لابد من أمرٍ به صار كذلك إما بفاعل أو بمعنىٰ.

---

(١) وردت «ذلك» عليها شطب.

والدليل علىٰ فساد قول اليعقوبية: إنهما صارا شيئًا واحدًا، أن الشيئين يستحيل أن يصيرا شيئًا واحدًا في الحقيقة كما يستحيل أن يصير الجوهران جوهرًا واحدًا.

والدليل علىٰ فساد قولهم: إن المحدث صار قديمًا، أن القديم هو الموجود لم يزل، والمحدث ما وجد بعد أن لم يكن، وما كان بهذه الصفة يستحيل أن يكون موجودًا لم يزل، وهذا بعينه يدل علىٰ فساد قول اليعقوبية: إنهما صارا شيئًا واحدًا.

والدليل علىٰ فساد الاتحاد من جهة المشيئة: أن من حق كل قادرين أن يصح من أحدهما أن يريد خلاف ما يريده الآخر؛ لأن مشيئتهما[1] متغايرة.

فأما قولهم في التثليث إن قالوا بذلك علىٰ وجه معقول لما بينا أن القديم لا ثاني له يبطل قولهم، فكيف وقولهم في ذلك لا يعقل.

في الأحوال[2]

قال أصحاب أبي هاشم: إن العلم بأنه تعالىٰ عالم حي لا يتعلق بذاته ولا بمعنىٰ سواه وإنما يتعلق بذاته علىٰ حاله، وقد أشار الشيوخ وأبو علي إلىٰ ذلك، وقال أبو القاسم: هو علم بذاته، وقال أبو علي: إنه علم بما له يكون عالمـًا إما بالذات أو بالعلم.

لنا أن العلم بأنه عالم لابد له من متعلق؛ فإما أن يتعلق بذاته أو بمعنىٰ غيره أو بمعلوماته أو بذاته علىٰ حالة، فبطل الأول لأن ذاته علم عند العلم بإثبات الصانع، فما معنىٰ الاستدلال علىٰ أنه قادر عالم، وبطل أن يتعلق بغيره لأنه ليس عالمـًا بعلم غيره. وبطل الثالث لأنه يعلم أنه عالم بجميع المعلومات علىٰ طريق

---

(١) ورد في الأصل «واحدة» مضروب عليها.

(٢) ورد بالأصل «الأحول».

التفصيل ولا يعلم جميع معلوماته فلم يبق إلا ما قلنا.

واستدل أبو هاشم بأنه لو لم يوجب للجملة حالًا لجاز وجود العلم بالشيء والجهل به في جزئين من القلب كالسواد والبياض، والحركة والسكون.

واستدل قاضي القضاة بأن الفعل المحكم يصح من الجملة فيجب أن يدل علىٰ صفة للجملة والعلم يحل بعضه.

العلم بأن المحدث لابد له من محدث استدلالي، وعند أبي القاسم ضروري.

لنا أنه لو كان ضروريًا لاشترك العقلاء فيه، والطبائعية يقولون: يحصل بطبع المحل وتمامه في المتولد بقول لا محدث له، ولأن بعد العلم بحدوث الجسم يحتاج إلىٰ تفكر ونظر حتىٰ نعلم أن له محدثًا، ولو كان ضروريًّا لما احتجنا إليه.

إذا علم صحة الفعل من واحد فالعلم بأنه قادر مكتسب، وعند أبي القاسم يعلم بديهةً.

لنا ما صح اختلاف العقلاء فيه، وصح دخول الشك فيه لم يكن ضروريًّا، والطبائعية تخالف في ذلك، ولأنه يصح فيه إيراد الشبه ويصح التفكر والنظر فلا يكون ضروريًّا.

عندنا يصح أن يقال: إنه تعالىٰ كان يصح منه خلق العالم قبل الوقت الذي خلقه فيه، وعند أبي القاسم لا يجوز أن يقال ذلك.

لنا أنه تعالىٰ قادر في جميع الأحوال فلا حال يشار إليه إلا ويصح أن يوجد الفعل ولا يلزم لم يزل؛ لأن الفعل في ذلك الوقت لا يصح وجوده وهو قادر علىٰ ما يصح وجوده، وهذا كما تقول: إنه قادر علىٰ ما لا يتناهىٰ، وإن كان وجوده في حالة واحدة لا يصح، كذلك هنا.

ما علم الله أنه لا يكون لو وجد، ذهب البغداديون إلىٰ أنه تعالىٰ كان عالمًا بوجوده. وشيوخنا أحالوا السؤال لأنه لا يمكن جوابه علىٰ وجه إلا وينقض أصلًا ثبت صحته.

لنا أن كونه عالمًا لذاته فلا يجوز الانقلاب.

قال أبو هاشم أولًا: وهو مذهب أبي علي وأبي عبدالله أنه تعالىٰ مدرك لنفسه كما أنه عالم لنفسه، ثم رجع أبو هاشم وقال: إنه مدرك لا لنفسه ولا لعلة، ولهم في ذلك فصول وعلل، والقاضي يذهب إلىٰ القول الآخر، وهو مذهب أبي إسحاق بن عياش.

لنا أن كونه مدركًا حكم يقتضيه كونه حيًّا فلا يكون للنفس، كما أن من حكم كونه قادرًا صحة الفعل، ومن حكم كونه عالمًا صحة الفعل المحكم فلا يكون ذلك للنفس، كذلك هذا.

لا خلاف بين شيوخنا أنه تعالىٰ يصح أن يُعلم من وجه ويجهل من وجه، وإنما خالف فيه الصالحي علىٰ ما بينه من بعد. ثم اختلف الشيخان هل يصح أنه يعلم أنه تعالىٰ قادر مع الجهل بأنه حي موجود، أم لا؟

فكلام أبي علي مختلف وإن كان ظاهر كلامه أن يصح أن يُعلم كونه قادرًا ويُجهلَ كونُه حيًّا موجودًا. وأبو هاشم لا يجوِّز ذلك، والأول هو اختيار القاضي.

لنا أن مجرد الفعل يدل علىٰ كونه قادرًا فقط، فكونُه حيًّا موجودًا يعلم بتأملٍ آخرٍ، ولا يقال إنه كالأصل فيه لأنه يوجب أن يعلم المحدث قبل المحدث لأنه كالأصل وليس يجب في ترتيب العلوم أن يكون مطابقًا لترتيب المعلوم.

قال أبو علي: العلم بأنه لا ثاني له علم بذاته. وقال أبو هاشم: علم لا معلوم

له. وكذلك العلم بأنه لا شبه له ولا مثل له.

لنا أنه يصح أن يعرف الله تعالىٰ سائر صفاته ثم يتأمل ويعرف أنه لا ثاني له فيستحيل أن يقال إنه علم به ولأن نفي الابن والثاني لا يصح أن يشار به إلىٰ معدوم أو موجود.

قال أبو علي: القديم سبحانه يستحق الصفات للنفس ويفعل، ثم صفات الذات علىٰ ضربين: إثبات، ونفي.

فالأول: ككونه قادرًا وعالـمًا حيًّا سميعًا بصيرًا، وبه يقع الخلاف والوفاق، وعنده لا فرق بين أن يستحق صفة لا يكون إلا له، ككون السواد سوادًا، ومن أن يستحق علىٰ وجهٍ لا يكون علىٰ ذلك الوجه إلا له لكونه قادرًا.

والثاني: صفات النفي كهو غني لنفسه واحد لنفسه غني للأشياء لنفسه، ولكن بهذا لا يقع الخلاف والوفاق.

فأما أبو هاشم ومن تبعه فيمنع فيما يرجع إلىٰ النفي أن يكون للنفس في التحقيق وصفات النفس عنده ما يجري مجرىٰ التخصيص والتخيير، وقد يتنافىٰ كونه مدركًا أنه ليس للنفس وفي صفات النفس لا يقع التخصيص فلا يكون للنفس. فأما الإثبات فربما يقول ما قاله أبو علي، وربما قال لا يقع التخصيص به ولابد من صفة في ذاته بها مخالف، وهذه الصفات مقتضاه عنها وهو قول أصحابه، وربما يقول:إنه يخالف بكونه قديمًا.

لنا أن كل معلوم علمناه أنه لابد أن يختص بصفة يتميز بها عن غيره كذلك القديم، وهذه الصفات قد يشاركه فيها غيره، وليس بمثل له، فدل أنه ليس يقع به التخصيص.

لا خلاف بين أصحابنا أنه تعالىٰ لا يرىٰ، وأنه مخالف للمرئيات، فإن المرئيات مختلفة في الشاهد.

ثم اختلف الشيخان؛ فكان أبو علي يقول: لو كان مرئيًّا لكان من جنس المرئيات، وأبو هاشم يقول: لا يجب ذلك.

لنا أن كونه مرئيًّا لا يقتضي التجنيس، ومعناه أن رائيًا رآه، كما أن قولنا معلوم أن عالمـًا علمه ثم بكونه معلومًا لا يقع التجنيس، كذلك بكونه مرئيًّا لأن اللون والجوهر مرئيان، ولا يجب أن يكون أحدهما كالآخر.

الاسم والصفة من الأسماء الواقعة علىٰ قول الواصف لا علىٰ معنىٰ يرجع إلىٰ الموصوف، وقال بعضهم: إنه يرجع إلىٰ الموصوف.

لنا أن أهل اللغة اتفقوا أن الوصف والصفة واحد وأنه بمنزلة الوعد والوعيد، فإذا ثبت في الوصف أنه قول كذلك الصفة، ولأنهم أجمعوا أنه مصدر وصف يصف فإذا كان ذلك قولاً كذلك هذا، ولأن الصفة لو أفادت المعنىٰ الذي في الموصوف لوجب فيمن قام وقعد أن يوصف بأنه واصف لنفسه.

قال أصحابنا: الاسم عين المسمىٰ. وقال جماعة منهم الكرّامية: هو المسمىٰ.

لنا قوله تعالىٰ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الأعراف: ١٨٠] فأثبت لنفسه أسماء وأضافها إليه فدل أنه غيره، ولأن الاسم قول القائل، ولذلك يجمع: أسماء ويصغر سُمَيّ. ويقال: إنه مشتق من السمو، وقيل من السمة. وحدّه أهل اللغة بأنه ما دل علىٰ معنىٰ غير مقيد بزمان ومكان. وقيل: ما جاز أن يكون خبرًا ومخبرًا عنه، ويقال للأسد كذا اسما وللسيف كذا اسمًا، كل ذلك منقول عن أهل اللغة نقلًا عامًّا. علمنا أن الاسم عبارة عن القول، وأجمع أهل اللغة أن النار اسم، ولو قاله

لم يحترق لسانه، ولو قال سكر لا يجد حلاوة، فدل على ما قلنا، ولأن أهل اللغة قسموا الكلام فأدخلوا الاسم في أقسام الكلام دل أنه منه.

كل اسم وصفة هو حقيقة لمعنىٰ وذلك المعنىٰ يصح في القديم سبحانه، فإن إطلاق تلك العبارة عليه يجوز من غير سمع. وقال أبو القاسم: لا يجوز إطلاقه إلا بإذن سمعي. حكىٰ عنه ذلك الحسن بن علي الورَّاق في الاعتراض علىٰ الأسماء والصفات لأبي علي. فأما المجاز فلا يجوز إلا بإذن شرعي بالاتفاق، وكذلك ما يحتمل معنيين ويوهم معنىً فاسدًا لا يجوز إطلاقه إلا بإذن شرعي.

لنا أن المقصود من المعاني؛ فإذا صح المعنىٰ عليه صح إجراء الاسم، ولأن كل اسم صح معناه صح إجراؤه، كأسماء النفي، وبعد فلو جاز أن يقال: إن إجراءه يحتاج إلىٰ إذن لجاز أن يقال: تركه يحتاج إلىٰ إذنٍ حتىٰ لا يصح إجراؤه ولا تركه، وهذا فاسد.

لا خلاف بين أصحابنا أنه لا يجوز إجراء اللقب عليه تعالىٰ، ويجوز أن يسمىٰ شيئًا وإن كان لا يفيد معنىٰ في الموصوف. ثم اختلفوا لأي وجهٍ يصح؛ فقال أبو علي: السمع، ولولاه لما صح لأنه كاللقب أنه لا يفيد معنىٰ، وإليه ذهب شيخنا أبو عبدالله. وقال أبو هاشم: يصح إجراؤه عقلًا وشرعًا ولا يحتاج فيه إلىٰ سمع. وهو قول القاضي.

لنا أنه يفيد نوع فائدة وهو كونه معلومًا، والأسماء مما يفيد نوع[1] فائدة وهو كونه معلومًا، والأسماء مما يفيد فائدة مفصَّلة وربما تفيد فائدة مبهمة، فهو في ذلك بمنزلة المعرفة والنكرة. وذكر القاضي أنه يطلق عليه عقلًا لطريقة لا يقول بها أبو

(١) وردت في الهامش.

هاشم، وهو أن العلم بالقديم سبحانه يقع علىٰ طريق الجملة ابتداءً، فيقول علمت شيئًا فيفيد هذا النوع والفائدة.

كان أبو علي يقول: إنه يوصف -لم يزل- بأنه أول وسابق وأسبق ومتقدم وأقدم وأنه قبل غيره؛ لأن هذه الصفات لا تقتضي مشاركة الغير، فإذا كان موجودًا لم يزَل وُصف بهذه الصفات. وأبو هاشم يقول:إنها تقتضي الاشتراك، فما لم [...][1] غيره لا يوصف به كقولهم زيد أفضل من عمرو.

لا خلاف أنه لا يسمىٰ قديمًا، ثم اختلفوا؛ فقال أبو علي: معناه الموجود لم يزل ولا يوصف به غيره. وقال أبو هاشم: معناه إنه المتقدم علىٰ غيره ويوصف به غيره. قال القاضي: والقول الثاني أصح في اللغة، والأول أصح في عرف المتكلمين، ولذلك يقولون: العالم محدث وليس بقديم، ونحو ذلك.

اتفق مشايخنا البصرية أنه تعالىٰ يوصف بأنه سميع بصير لم يزل، ولا يوصف بأنه سامع مبصر رائي إلا عند وجود ما يدركه، ثم اختلف الشيخان؛ فقال أبو علي: الصفة واحدة، وإنما تختلف العبارة، وإن كان كلامه يختلف في ذلك. وقال أبو هاشم: له بكونه سامعًا ومبصرًا حالة متجددة. وقال القاضي: والصحيح أن قولنا سميع لا يفيد صفة زائدة علىٰ كونه حيًّا لا أفةَ به، ومعنىٰ سامع يفيد حالة متجددة في الشاهد. وقد بينا أن للمدرِك بكونه مدرِكًا حالًا خلافًا للبغدادية.

ويوصف بأنه حليم وغفور، ثم اختلفوا؛ فكان أبو علي يقول: إنه من صفات الفعل يعني: يفعل بالعصاة ما يضاد الانتقام. وقال أبو هاشم: يوصف بأنه حليم بمعنىٰ أنه لا يعاقب العصاة مع استحقاقهم.

(١) موضع غير واضح.

لنا أنه لا شيء يشار إليه ينافي العقاب حتىٰ يسمىٰ حلمًا وغفرانًا، ولأنه لا يعقل من ذلك إلا ما قلنا.

قال أبو علي: ويوصف بأنه دليل، ومعناه أنه فاعل الدلالة، وهو اختيار القاضي. وقال أبو هاشم: لا يوصف به.

لنا أنهم قد وصفوه بأنه دليل المتحيرين، ولأن فاعل الدلالة كالدال.

لا خلاف بين شيخينا أنه تعالىٰ يوصف بأنه تعالىٰ عالم بوجود الدنيا عند وجودها؛ ثم اختلفا وقال أبو علي: يوصف بذلك لنفسه ولوجود الدنيا. وقال يصح أن يعلل بعلتين كما كان الخبر تضمَّن أمرين. وقال أبو هاشم: يوصف بذلك لنفسه.

لنا أنه ضم إلىٰ العلة ما ليس بعلة، وهذا فاسد.

قال أبو علي: يوصف بأنه خيِّر. وقال أبو هاشم:لا يوصف به.

لنا أن معنىٰ خيِّر معنىٰ فاضل، ولذلك يقال فاضل خيِّر، فكما لا يوصف بقولنا فاضل كذلك خيِّر.

قال أبو علي: لا يوصف بأنه فاضل لأن الشرع منع منه، وهو قول القاضي. وقال أبو هاشم: لا يوصف للغة لأنه يفيد تجدد أمر.

لنا أن أهل اللغة يستعملونه في غير المتجدد ويريدون به التعظيم والمدح فلا معنىٰ للمنع إلا السمع.

وقال أبو علي: ويوصف بأنه مُعَلِم بالتقييد من حيث فعل العلم في غيره. وقال أبو هاشم: لا يوصف به.

لنا أنه يفيد حرفة مخصوصة كالخياطة.

قال مشايخنا: ويوصف بأنه الله. ثم اختلفوا؛ فقال مشايخنا: إنه الذي يحق له العبادة، وهو صفة ذات. وقال أبو القاسم: إنه مشتق من وله العباد ورغبتهم عند الشدائد إليه.

لنا إن الاسم وضع له لأن أهل اللغة لما اعتقدوا في الأوثان أنها يحق العبادة لها سموها آلهة، ولأنه لو كان مشتقًا من الوله لما استعمل فيه الهمزة.

قال: ويوصف بأنه ملك، ومعناه عند[ه] قادر، وهو صفة ذات. وقال أبو القاسم: صفة فعل.

لنا قوله تعالىٰ: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٤] وهو معدوم.

قال: وسمي ربًّا، ثم اختلفوا؛ فقال مشايخنا: هو صفة ذات، ومعناه مالك. وقال أبو القاسم: هو صفة فعل.

لنا أنه لا يسمىٰ به إلا الله عند إطلاقه، والتربية تصح من غيره.

ولا يسمىٰ صبورًا عندنا، وعند بعضهم يسمىٰ.

لنا الصبر احتمال المكاره، وذلك لا يجوز عليه، فإن استعمل بمعنىٰ حليم فهو مجاز، فإن ورد إذن شرعي أطلق عليه، وإلا فلا.

ويسمىٰ بأنه صادق، وهو من صفات الفعل عندنا، وحكي عن محمد بن علي المكي أنه لم يزل صادقًا بمعنىٰ نفي الكذب عنه.

لنا أنه صادق هو فاعل الصدق، وكلامه فعله فصار كقولنا متكلم آمرٌ ناهٍ.

ويوصف بأنه جواد، وهو صفة فعل، وحكي عن النجار أنه لم يزل جوادًا.

لنا أن الجواد فاعل الجود فصار كقولنا: رازق وخالق.

من القديم شيء لأنه ليس بمملوك ولا منهي. فهذه ستة أقاويل. فالذي يدل على أن لا يقبح لحالٍ ترجع إلىٰ فاعله أنه لو قبح لذلك لقبح جميع أفعاله، وهذا فاسد، ولأن كون فاعله مملوكًا مربوبًا لا تعلق له بفعله فلا تؤثر في قبحه كسواده وبياضه.

والدليل علىٰ أنه لا يقبح للنهي وأن النهي يدل علىٰ قبحه أنه لو قبح للنهي لكان كل نهي يوجب قبحه كالحركة لما أوجب كونه متحركًا لم تختلف حركة وحركة، يوضحه أن العلة في إيجابها للمعلول لا تختلف باختلاف الفاعلين لأنه يوجب لذاته، ولأنه لو قبح للنهي لحسن للأمر فكان لا يحسن منه تعالىٰ شيء.

ولأنه لو قبح للنهي لاختص بمعرفته من يعرف النهي لأن العلم بوجه القبح هو الأصل في العلم بالقبح ككونه كذبًا وظلمًا، ولأنه يوجب أن لا يقبح منه الكذب وإظهار المعجز علىٰ الكذابين وتعذيب الأنبياء، وأن يبعث من يدعو إلىٰ الشرك، وهذا فاسد.

والدليل علىٰ أنه لا يقبح لعينه أنه يوجد السجود فيحسن ويوجد فيقبح إذا كان للصنم ولو كان بعينه يحسن ويقبح لما جاز ذلك.

والدليل علىٰ فساد قول الإخشيدية إن الظلم يقبح وإن لم يرده، فدل علىٰ ما قلنا.

قال أصحابنا: الحُسن إنما يحسن من القديم سبحانه لا يقع علىٰ وجه حسن.

وقالت المجبرة: إنه يحسن لأنه مالك.

ومنهم من قال لانتقال النهي.

لنا أنه لو حسن لما قال لحسن بعثه الكذابين وظهور المعجز عليهم، ولأن الواحد منا قد يكون مالكًا فيجب أن يحسن منه كل شيء، ولأنه كان يجب أن يقع

جميع أفعالنا قبيحًا إن كان الحسن يحسن لكونه مالكًا.

قال أصحابنا: الله تعالىٰ قادر علىٰ ما لو فعله لكان ظلمًا قبيحًا. وحكي عن النظّام والأسواري والجاحظ أن وصفه بذلك محال وهو قول المجبرة والحشوية والرافضة وإن كانت عللهم مختلفة.

لنا أن القبيح من جنس الحسن، وإنما يقبح ويحسن لوجوه يقع عليها فإذا كان تعالىٰ قادرًا علىٰ الحسن كذلك علىٰ القبيح، ولأن كونه قادرًا يتعلق بإحداث الشيء وكونه قبيحًا يتعلق بانتفاء أمور عنه كالنفع ودفع الضرر والاستحقاق، فلا يجوز أن يؤثر ذلك في كونه قادرًا عليه.

قال أصحابنا: إنه تعالىٰ قادر علىٰ إيجاد ما يعلم أنه لا يكون، وخالف فيه عبّاد وجماعة من المجبرة، وحكي عن النظام والأسواري.

لنا أن من قدر علىٰ شيء قدر علىٰ جنس ضده، فإذا كان قادرًا علىٰ إيجاد ما يعلم أنه يوجده كان قادرًا علىٰ إيجاد ضده.

قال أصحابنا: إنه تعالىٰ لا يفعل القبيح، ووافقهم الزيدية وجماعة من غيرهم. وقالت المجبرة بجواز ذلك.

لنا أن القبيح لا يفعل إلا لداعٍ، ودواعي القبيح لا تجوز عليه، وهو الحاجة والجهل، وإن شئت قلت: إنه عالم بقبحه، عالم بغناه عنه فلا يختاره كإظهار المعجز علىٰ الكذابين.

الله تعالىٰ مريد علىٰ الحقيقة، وقال النظّام: إرادة الله فعله أو أمره أو حكمه، وهو مذهب أبي القاسم وأصحابه.

لنا: الله تعالىٰ أخبر بإخبار لا يجوز أن يكون خبرًا عن أحدٍ إلا بالإرادة لأن

قال مشايخنا: ويوصف بأنه الله. ثم اختلفوا؛ فقال مشايخنا: إنه الذي يحق له العبادة، وهو صفة ذات. وقال أبو القاسم: إنه مشتق من وله العباد ورغبتهم عند الشدائد إليه.

لنا إن الاسم وضع له لأن أهل اللغة لما اعتقدوا في الأوثان أنها يحق العبادة لها سموها آلهة، ولأنه لو كان مشتقًا من الوله لما استعمل فيه الهمزة.

قال: ويوصف بأنه ملك، ومعناه عند[ه] قادر، وهو صفة ذات. وقال أبو القاسم: صفة فعل.

لنا قوله تعالىٰ: ﴿ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴾ [الفاتحة: ٤] وهو معدوم.

قال: وسمي ربًا، ثم اختلفوا؛ فقال مشايخنا: هو صفة ذات، ومعناه مالك. وقال أبو القاسم: هو صفة فعل.

لنا أنه لا يسمىٰ به إلا الله عند إطلاقه، والتربية تصح من غيره.

ولا يسمىٰ صبورًا عندنا، وعند بعضهم يسمىٰ.

لنا الصبر احتمال المكاره، وذلك لا يجوز عليه، فإن استعمل بمعنىٰ حليم فهو مجاز، فإن ورد إذن شرعي أطلق عليه، وإلا فلا.

ويسمىٰ بأنه صادق، وهو من صفات الفعل عندنا، وحكي عن محمد بن علي المكي أنه لم يزل صادقًا بمعنىٰ نفي الكذب عنه.

لنا أنه صادق هو فاعل الصدق، وكلامه فعله فصار كقولنا متكلم آمرٌ ناهٍ.

ويوصف بأنه جواد، وهو صفة فعل، وحكي عن النجار أنه لم يزل جوادًا.

لنا أن الجواد فاعل الجود فصار كقولنا: رازق وخالق.

ذهب ابن كُلَّاب وطبقته إلىٰ أن الله تعالىٰ يوصف بأن له يدين ووجهًا وجنبًا وعينًا لا بمعنىٰ الجارحة، ولكن ذلك صفات له. وعندنا هذا فاسد.

لنا أن الكلام في صحة المذهب وإبطاله يتفرع علىٰ كونه معقولًا، وما قالوه غير معقول، فصار ذلك بمنزلة من يقول: إنه يتحرك لا علىٰ وجهٍ يعقل، ويؤدي هذا إلىٰ كل جهالة، ولأن طريق صفاته تعالىٰ فعله إما بنفسه أو بواسطة وهذا مما لا يدل عليه فعله فيجب نفيه.

لا يجوز إجراء اللقب علىٰ القديم سبحانه. وقال بعضهم: يجوز، ويقولون نسميه جسمًا لقبًا.

لنا أن اللقب في الغائب كالإشارة في الحاضر، فما لا يجوز الإشارة إليه لا يجوز إجراء اللقب عليه، ولأن إجراءه عليه عبثٌ لا يفيد.

ولا يجوز أن يكون القديم سبحانه محلًّا لشيء من الأعراض خلافًا للكرَّامية وغيرهم أنه محل للحوادث.

لنا أن المصحح لاحتمال الأعراض كونه متحيزًا وهو ليس بمتحيز، ولأنه لو صح فيه حلول معنىٰ صح حلول سائر المعاني لأن المصحح واحد.

مسألة في أن القبيح لماذا يقبح؟

قال أصحابنا البصرية: إنه يقبح لوقوعه علىٰ وجهٍ ككونه ظلمًا وكذبًا ومفسدة. وقالت البغدادية: إنه يقبح لعينه، والحَسَنُ يحسن لعينه. ومن المتأخرين منهم من قال: إن العرض يقبح لعينه ويحسن، والجسم يحسن ويقبح لمعنىٰ يحله، وهذا ركيك من القول. وقالت الإخشيدية: يقبح للإرادة. وقالت المجبرة: يقبح للنهي. ومنهم من قال: يقبح لحال يرجع إلىٰ فاعله من كونه مملوكًا مربوبًا، وقالوا لا يقبح

من القديم شيء لأنه ليس بمملوك ولا منهي. فهذه ستة أقاويل. فالذي يدل علىٰ أن لا يقبح لحالٍ ترجع إلىٰ فاعله أنه لو قبح لذلك لقبح جميع أفعاله، وهذا فاسد، ولأن كون فاعله مملوكًا مربوبًا لا تعلق له بفعله فلا تؤثر في قبحه كسواده وبياضه.

والدليل علىٰ أنه لا يقبح للنهي وأن النهي يدل علىٰ قبحه أنه لو قبح للنهي لكان كل نهي يوجب قبحه كالحركة لما أوجب كونه متحركًا لم تختلف حركة وحركة، يوضحه أن العلة في إيجابها للمعلول لا تختلف باختلاف الفاعلين لأنه يوجب لذاته، ولأنه لو قبح للنهي لحسن للأمر فكان لا يحسن منه تعالىٰ شيء.

ولأنه لو قبح للنهي لاختص بمعرفته من يعرف النهي لأن العلم بوجه القبح هو الأصل في العلم بالقبح ككونه كذبًا وظلمًا، ولأنه يوجب أن لا يقبح منه الكذب وإظهار المعجز علىٰ الكذابين وتعذيب الأنبياء، وأن يبعث من يدعو إلىٰ الشرك، وهذا فاسد.

والدليل علىٰ أنه لا يقبح لعينه أنه يوجد السجود فيحسن ويوجد فيقبح إذا كان للصنم ولو كان بعينه يحسن ويقبح لما جاز ذلك.

والدليل علىٰ فساد قول الإخشيدية إن الظلم يقبح وإن لم يرده، فدل علىٰ ما قلنا.

قال أصحابنا: الحُسن إنما يحسن من القديم سبحانه لا يقع علىٰ وجه حسن.

وقالت المجبرة: إنه يحسن لأنه مالك.

ومنهم من قال لانتقال النهي.

لنا أنه لو حسن لما قال لحسن بعثه الكذابين وظهور المعجز عليهم، ولأن الواحد منا قد يكون مالكًا فيجب أن يحسن منه كل شيء، ولأنه كان يجب أن يقع

جميع أفعالنا قبيحًا إن كان الحسن يحسن لكونه مالكًا.

قال أصحابنا: الله تعالىٰ قادر علىٰ ما لو فعله لكان ظلمًا قبيحًا. وحكي عن النظّام والأسواري والجاحظ أن وصفه بذلك محال وهو قول المجبرة والحشوية والرافضة وإن كانت عللهم مختلفة.

لنا أن القبيح من جنس الحسن، وإنما يقبح ويحسن لوجوه يقع عليها فإذا كان تعالىٰ قادرًا علىٰ الحسن كذلك علىٰ القبيح، ولأن كونه قادرًا يتعلق بإحداث الشيء وكونه قبيحًا يتعلق بانتفاء أمور عنه كالنفع ودفع الضرر والاستحقاق، فلا يجوز أن يؤثر ذلك في كونه قادرًا عليه.

قال أصحابنا:إنه تعالىٰ قادر علىٰ إيجاد ما يعلم أنه لا يكون، وخالف فيه عبّاد وجماعة من المجبرة، وحكي عن النظام والأسواري.

لنا أن من قدر علىٰ شيء قدر علىٰ جنس ضده، فإذا كان قادرًا علىٰ إيجاد ما يعلم أنه يوجده كان قادرًا علىٰ إيجاد ضده.

قال أصحابنا:إنه تعالىٰ لا يفعل القبيح، ووافقهم الزيدية وجماعة من غيرهم. وقالت المجبرة بجواز ذلك.

لنا أن القبيح لا يفعل إلا لداعٍ، ودواعي القبيح لا تجوز عليه، وهو الحاجة والجهل، وإن شئت قلت: إنه عالم بقبحه، عالم بغناه عنه فلا يختاره كإظهار المعجز علىٰ الكذابين.

الله تعالىٰ مريد علىٰ الحقيقة، وقال النظّام:إرادة الله فعله أو أمره أو حكمه، وهو مذهب أبي القاسم وأصحابه.

لنا: الله تعالىٰ أخبر بإخبار لا يجوز أن يكون خبرًا عن أحدٍ إلا بالإرادة لأن

قال مشايخنا: ويوصف بأنه الله. ثم اختلفوا؛ فقال مشايخنا: إنه الذي يحق له العبادة، وهو صفة ذات. وقال أبو القاسم: إنه مشتق من وله العباد ورغبتهم عند الشدائد إليه.

لنا إن الاسم وضع له لأن أهل اللغة لما اعتقدوا في الأوثان أنها يحق العبادة لها سموها آلهة، ولأنه لو كان مشتقًا من الوله لما استعمل فيه الهمزة.

قال: ويوصف بأنه ملك، ومعناه عند[ه] قادر، وهو صفة ذات. وقال أبو القاسم: صفة فعل.

لنا قوله تعالىٰ: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٤] وهو معدوم.

قال: وسمي ربًا، ثم اختلفوا؛ فقال مشايخنا: هو صفة ذات، ومعناه مالك. وقال أبو القاسم: هو صفة فعل.

لنا أنه لا يسمىٰ به إلا الله عند إطلاقه، والتربية تصح من غيره.

ولا يسمىٰ صبورًا عندنا، وعند بعضهم يسمىٰ.

لنا الصبر احتمال المكاره، وذلك لا يجوز عليه، فإن استعمل بمعنىٰ حليم فهو مجاز، فإن ورد إذن شرعي أطلق عليه، وإلا فلا.

ويسمىٰ بأنه صادق، وهو من صفات الفعل عندنا، وحكي عن محمد بن علي المكي أنه لم يزل صادقًا بمعنىٰ نفي الكذب عنه.

لنا أنه صادق هو فاعل الصدق، وكلامه فعله فصار كقولنا متكلم آمرٌ ناهٍ.

ويوصف بأنه جواد، وهو صفة فعل، وحكي عن النجار أنه لم يزل جوادًا.

لنا أن الجواد فاعل الجود فصار كقولنا: رازق وخالق.

ذهب ابن كُلَّاب وطبقته إلىٰ أن الله تعالىٰ يوصف بأن له يدين ووجهًا وجنبًا وعينًا لا بمعنىٰ الجارحة، ولكن ذلك صفات له. وعندنا هذا فاسد.

لنا أن الكلام في صحة المذهب وإبطاله يتفرع علىٰ كونه معقولًا، وما قالوه غير معقول، فصار ذلك بمنزلة من يقول: إنه يتحرك لا علىٰ وجهٍ يعقل، ويؤدي هذا إلىٰ كل جهالة، ولأن طريق صفاته تعالىٰ فعله إما بنفسه أو بواسطة وهذا مما لا يدل عليه فعله فيجب نفيه.

لا يجوز إجراء اللقب علىٰ القديم سبحانه. وقال بعضهم: يجوز، ويقولون نسميه جسمًا لقبًا.

لنا أن اللقب في الغائب كالإشارة في الحاضر، فما لا يجوز الإشارة إليه لا يجوز إجراء اللقب عليه، ولأن إجراءه عليه عبثٌ لا يفيد.

ولا يجوز أن يكون القديم سبحانه محلًّا لشيء من الأعراض خلافًا للكرَّامية وغيرهم أنه محل للحوادث.

لنا أن المصحح لاحتمال الأعراض كونه متحيزًا وهو ليس بمتحيز، ولأنه لو صح فيه حلول معنىً صح حلول سائر المعاني لأن المصحح واحد.

مسألة في أن القبيح لماذا يقبح؟

قال أصحابنا البصرية: إنه يقبح لوقوعه علىٰ وجهٍ ككونه ظلمًا وكذبًا ومفسدة. وقالت البغدادية: إنه يقبح لعينه، والحَسَنُ يحسن لعينه. ومن المتأخرين منهم من قال: إن العرض يقبح لعينه ويحسن، والجسم يحسن ويقبح لمعنىً يحله، وهذا ركيك من القول. وقالت الإخشيدية: يقبح للإرادة. وقالت المجبرة: يقبح للنهي. ومنهم من قال: يقبح لحال يرجع إلىٰ فاعله من كونه مملوكًا مربوبًا، وقالوا لا يقبح

من القديم شيء لأنه ليس بمملوك ولا منهي. فهذه ستة أقاويل. فالذي يدل علىٰ أن لا يقبح لحالٍ ترجع إلىٰ فاعله أنه لو قبح لذلك لقبح جميع أفعاله، وهذا فاسد، ولأن كون فاعله مملوكًا مربوبًا لا تعلق له بفعله فلا تؤثر في قبحه كسواده وبياضه.

والدليل علىٰ أنه لا يقبح للنهي وأن النهي يدل علىٰ قبحه أنه لو قبح للنهي لكان كل نهي يوجب قبحه كالحركة لما أوجب كونه متحركًا لم تختلف حركة وحركة، يوضحه أن العلة في إيجابها للمعلول لا تختلف باختلاف الفاعلين لأنه يوجب لذاته، ولأنه لو قبح للنهي لحسن للأمر فكان لا يحسن منه تعالىٰ شيء.

ولأنه لو قبح للنهي لاختص بمعرفته من يعرف النهي لأن العلم بوجه القبح هو الأصل في العلم بالقبح ككونه كذبًا وظلمًا، ولأنه يوجب أن لا يقبح منه الكذب وإظهار المعجز علىٰ الكذابين وتعذيب الأنبياء، وأن يبعث من يدعو إلىٰ الشرك، وهذا فاسد.

والدليل علىٰ أنه لا يقبح لعينه أنه يوجد السجود فيحسن ويوجد فيقبح إذا كان للصنم ولو كان بعينه يحسن ويقبح لما جاز ذلك.

والدليل علىٰ فساد قول الإخشيدية إن الظلم يقبح وإن لم يرده، فدل علىٰ ما قلنا.

قال أصحابنا: الحُسن إنما يحسن من القديم سبحانه لا يقع علىٰ وجه حسن.

وقالت المجبرة: إنه يحسن لأنه مالك.

ومنهم من قال لانتقال النهي.

لنا أنه لو حسن لما قال لحسن بعثه الكذابين وظهور المعجز عليهم، ولأن الواحد منا قد يكون مالكًا فيجب أن يحسن منه كل شيء، ولأنه كان يجب أن يقع

جميع أفعالنا قبيحًا إن كان الحسن يحسن لكونه مالكًا.

قال أصحابنا: الله تعالىٰ قادر علىٰ ما لو فعله لكان ظلمًا قبيحًا. وحكي عن النظَّام والأسواري والجاحظ أن وصفه بذلك محال وهو قول المجبرة والحشوية والرافضة وإن كانت عللهم مختلفة.

لنا أن القبيح من جنس الحسن، وإنما يقبح ويحسن لوجوه يقع عليها فإذا كان تعالىٰ قادرًا علىٰ الحسن كذلك علىٰ القبيح، ولأن كونه قادرًا يتعلق بإحداث الشيء وكونه قبيحًا يتعلق بانتفاء أمور عنه كالنفع ودفع الضرر والاستحقاق، فلا يجوز أن يؤثر ذلك في كونه قادرًا عليه.

قال أصحابنا:إنه تعالىٰ قادر علىٰ إيجاد ما يعلم أنه لا يكون، وخالف فيه عبَّاد وجماعة من المجبرة، وحكي عن النظام والأسواري.

لنا أن من قدر علىٰ شيء قدر علىٰ جنس ضده، فإذا كان قادرًا علىٰ إيجاد ما يعلم أنه يوجد، كان قادرًا علىٰ إيجاد ضده.

قال أصحابنا:إنه تعالىٰ لا يفعل القبيح، ووافقهم الزيدية وجماعة من غيرهم. وقالت المجبرة بجواز ذلك.

لنا أن القبيح لا يفعل إلا لداعٍ، ودواعي القبيح لا تجوز عليه، وهو الحاجة والجهل، وإن شئت قلت: إنه عالم بقبحه، عالم بغناه عنه فلا يختاره كإظهار المعجز علىٰ الكذابين.

الله تعالىٰ مريد علىٰ الحقيقة، وقال النظَّام:إرادة الله فعله أو أمره أو حكمه، وهو مذهب أبي القاسم وأصحابه.

لنا: الله تعالىٰ أخبر بإخبار لا يجوز أن يكون خبرًا عن أحدٍ إلا بالإرادة لأن

قوله: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾ [الفتح: ٢٩] يحتمل محمد بن عبد الله، ويحتمل غيره، فلا يتعلق به إلا بإرادته تعالىٰ.

قال أصحابنا: إنه تعالىٰ مريد بإرادة. وقالت النجارية: مريد لذاته.

لنا أنه لو كان مريدًا لذاته لوجب أن يريد كل شيء يصح كونه مرادًا حتىٰ يريد الضدين، ويريد لأحدنا الأموال والأولاد فكان يجب حصوله، وهذا فاسد.

قال أصحابنا: إنه تعالىٰ مريد بإرادة محدثة. وقالت الكلابية والأشعرية: إنه مريد بإرادة قديمة.

لنا ما بينا أنه لا يجوز أن يكون مع الله تعالىٰ قديم آخر، ولأنه كان يجب أنه يريد كل المرادات كما أنه لما كان عالـمًا عندهم بعلم قديم علم كل المعلومات.

قال أصحابنا: إرادته غيره، توجد لا في محل. وقالت الصفاتية: إنه مريد بإرادة لا هو ولا غيره ولا بعضه. وحكي عن هشام بن الحكم وطبقته من الرافضة: أن إرادة الله حركة وأنها معنىٰ لا هو الله ولا غيره.

وقال أبو مالك الحضرمي وعلي بن هاشم: إنها حركة لكنها غيره.

لنا أنه ثبت أنه مريد بإرادة، وأنه لا يجوز أن يكون مريدًا بذاته وإرادة قديمة، فلم يبق إلا أنه مريد بإرادة محدثة، ولأنه حصل مريدًا(١) بعد أن لم يكن كذلك فلا بد من معنىٰ محدث لأجله صار مريدًا.

والدليل علىٰ أنه لا في محل أنه لا يخلو من أن يحله أو يحل حيًّا سواه أو جمادًا، وبطل الأول لأنه ليس بمحل للحوادث، وبطل الثاني لأن ذلك الحي أخصّ بها منه. وبطل الثالث لأن الإرادة لا تحل في الجماد. وقول هشام فاسد لأن

(١) وردت كلمة (مريد) في المتن بها شطب.

الحركة لا تخص القلب كالإرادة فإن أراد العبارة فقد أخطأ من طريق اللغة. فأما قولهم: (لا هو ولا غيره ولا بعضه) سنبين ذلك عند ذكر حد الغيرين.

قال أصحابنا: إنه تعالىٰ يريد من أفعاله الكل سوىٰ الإرادة والكراهة، ومن أفعال غيره ما أمر به كالطاعات، فأما المباح فلا يريده ولا يكرهه والمعاصي لا يريد ويكره. وقالت المجبرة: إنه يريد المعاصي، وكل ما هو كائن.

لنا أن إرادة القبيح قبيحة، فكما لا يجوز أن يفعل القبيح كذلك لا يجوز أن يريده، ولأنه نهىٰ عنه، ولا يجوز أن ينهىٰ عما يريده، ولأن النهي لا يكون نهيًا إلا إذا أكره الناهي المنهي عنه. وقال تعالىٰ: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١] ولأنه لو جاز أن يريدها لجاز أن يأمر بها ويرضاها. وقال حاكيًا عن الكفار منكرًا: ﴿لَوْ شَآءَ ٱلرَّحْمَٰنُ مَا عَبَدْنَٰهُمۗ مَّا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ﴾ [الزخرف: ٢٠] وقال: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟﴾ [الأنعام: ١٤٨] الآية.

وقال بعد ذكر السيئات: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء: ٣٨] وقال: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ﴾ [الأنفال: ٦٧] إلىٰ نظائره مما يكثر.

قال أصحابنا: إن السخط والرضا والولاية والمحبة والعداوة من صفات الفعل، وهي ترجع إلىٰ الإرادة والكراهة ولا يوصف به لم يزل. وقال سليمان بن جرير: إنه لم يزل ساخطًا علىٰ من علم أنه يعصيه راضيًا عمن علم أنه يطيعه.

لنا أن السخط إرادة العقوبة أو كراهة الفعل، والرضا إرادة الفعل، والمحبة إرادة تعظيمه، والعداوة إرادة الإصرار، وكل ذلك يرجع إلىٰ الإرادة والكراهة، وهما محدثان، كذلك ما يرجع إليهما.

في كيفية الجواب عن قولهم، إن الله تعالىٰ لو فعل القبيح كيف كان يكون:

قال شيخنا أبو الهذيل: محال أن يفعل الله الظلم والجور، ويجوز أن يقال: قادر علىٰ ما يستحيل وقوعه، وهذه مناقضة، لأن كونه مقدورًا هو ما يصح وجوده وإحالة كونه، يخرجه من أن يكون مقدورًا.

وحكي عنه أنه قادر عليه ولا يفعله لحكمته، وهو الصحيح.

وقال بشر بن المعتمر وأبو موسىٰ وجماعة: إنه يقدر علىٰ ذلك. فإذا قيل لهم: لو فعله، قالوا: إطلاق هذا في الله قبيح، ولا يحسن مثله في رجل من صالح المسلمين، لأنه يصح أن يقال: لو كفر علىٰ [علله][1] كيف كان يكون. وهذا فاسد، لأن لقائل أن يقول: هب أنه قبيح، فما الجواب عنه؟ وله أن يقول: القبيح إضافة القبيح إليه لا السؤال عنه حال تقديره لو وقع، وقد قال تعالىٰ: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾[الزمر: ٦٥] وقال بشر[2] علىٰ ما يحكىٰ عنه: إنه يقدر أن يعذب الطفل، ولو عذبه لكان بالغًا كافرًا. وهذا فاسد، لأنه تعليق المحال بالجائز، لأن انقلاب الطفل محال ووقوع العذاب جائز.

وقال الإسكافي: لا يجوز أن يجامع وقوع الظلم ما يدل علىٰ أن الظلم لا يقع منه. وهذا صحيح. فإذا قيل: فلو وقع. قال: كان يقع والأجسام معراة من العقول التي دلت بعينها علىٰ أنه لا يظلم. وهذا أيضًا تعليق المحال بالجائز. ويحكىٰ عن أبي [...][3] أنه لو ظلم مع وجود الدلائل لكان لا يدل علىٰ أنه لا يظلم، وهذا

(١) ورد بالأصل فوق كلمة «كيف»: علله لم.

(٢) ورد في الأصل «بشير» والصواب «بشر بن المعتمر» أحد متكلمي المعتزلة.

(٣) باقي الاسم سقط من الأصل!

محال، لأنه بمنزلة من يقول: لو ظلم مع وجود الحركة لكان يصير سكونًا، وهذا تعليق المحال بالجائز.

وقال شيخنا أبو القاسم وجماعة: إنه يقدر أن يفعله منفردًا عن الدليل بأنه لا يظلم، وهذا غير صحيح، لأن الأدلة علىٰ أنه لا يظلم قد وجدت.

فإن قلت: إنه يقدر عليه، فالسؤال متوجه. وإن قلت: إنه مع وجود الأدلة لا يصح فعله، نقضت قولك إنه قادر علىٰ فعله.

وحكي عن أبي القاسم خاصة أن الظلم لو وقع لكان العقول بحالها لكن الأشياء التي تستدل بها كانت غير هذه الأشياء الدالة يومنا هذا، وهذا غير صحيح،لأن الدلالة هو العلم بأن العالم بقبح القبيح وبغناه عنه لا يفعله، فلو فعل القبيح لكان هذا الاختيار منا حاصلًا، فلا يصح قوله كانت الأشياء غير هذه، وبعده فقد حصلت هذه الأشياء فما الجواب عن السؤال.

وقال شيخنا أبو علي: لا يجاب عن هذا السؤال، لأن أي جواب أجيب عنه كان فاسدًا، وضرب لذلك مثلًا بأن قال: لو سأل فقال لو فعل الرسول الكذب كيف كان يكون فعلىٰ أي وجه أجيب كان فاسدًا. وإلىٰ هذا يشير أبو هاشم في قوله في هذا تضمين المحال بالجائز، ثم فصلها وأوضحها بوجه نذكره، وليس هذا موضعه.

مسألة

قال أصحابنا: إنه تعالىٰ متكلم بكلام. ومن الناس من قال:إنه متكلم لذاته.

لنا أن إثبات صفة لا تعقل لا يصح لأن صفات النفس إما أن تعلم بالدليل أو بالإدراك، ولا يعلم في ذلك كونه متكلمًا، وإنما يعقل من ذلك كونه فاعلًا للكلام،

علىٰ أن هذا تناقض، لأن كونه متكلمًا نقيض إثبات كلامه، وكونه صفة للنفس يقتضي نفي الكلام، فيستغني[1] المسيح بكماله، والمسيح هو اللاهوت والناسوت.

وزعم أكثر اليعقوبية أن الصلب والقتل وقع علىٰ الجوهر الكائن من الجوهرين اللذين هما الإله والإنسان. ومنهم من قال: المسيح جوهر واحد قديم من جهة، محدث من جهة، مولود من جهة، غير مولود من جهة، مقتول من جهة، غير مقتول من جهة. وقيل غير ذلك.

واتفقوا أن المسيح يُعبد، ثم اختلفوا، فقيل: يُعبد لكماله، وقيل: يعبد من جهة لاهوته علىٰ حسب الاختلاف في الاتحاد. وللنصاري مذهب أخر، والمشهور ما حكيناه.



(١) من هنا ورد سقط إلىٰ الصفحات التالية؛ والصفحة التي تليها تبدأ بتتكملة مسائل النصارىٰ.

فصل في ذكر اليهود

هم على أقاويل؛ منهم من شبَّه، ومنهم من نفى التشبيه، واتفقوا على الإقرار بموسى وهارون ويوشع، وقبلهم بنبوة نوح وآدم وما بعد موسى من الأنبياء، وبتسعة عشر كتابًا بعد التوراة أضافوها إلى أنبيائهم إلا السامرة، فإنهم أثبتوا نبوة موسى وهارون ويوشع دون غيرهم، وأنكروا جميعهم نبوة المسيح إلا فرقة يسيرة، وأجمعوا على إنكار نبوة محمد ﷺ، وإن كان قد حكي عن بعضهم أنه كان رسولاً إلى العرب خاصة.

ثم اختلفوا في نسخ الشرائع بعد اتفاقهم أن شريعة موسى عليه السلام مؤبدة، فمنهم من قال لا يجوز عقلًا، ومنهم من قال يجوز عقلًا، لكن صح بخبر موسى أن شريعته لا تنسخ، ومنهم من جوزها من الوجهين،

وزعم أنه لم يأت بعد موسى صاحب معجزة، وهم فِرَق شتى، العنانيَّة والملكانية[1]، وبينهم في الأصول والشرائع اختلاف كثير كثير، وبالله التوفيق.

القسم الثاني في الكلام في فرق أهل القبلة وكيف حدث الخلاف فيها، ورجال كل فرقة وجمل مذاهبهم.

ذكر شيخنا أبو القاسم رحمه الله أن فرق الأمة ستة: الشيعة والخوارج والمعتزلة والمرجئة والعامة، والحشوية، وذكر ما تدين به كل فرقة، وأطال القول فيه، وذكر غيره أن فرق الأمة المعروفة مع اتفاقهم على التصديق بنبوة

(١) في الأصل: المالكية. والصواب ما أثبتناه.

محمد صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله سبع: المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والمجبرة، والعامة، والحشوية، ويشير إلىٰ جمل ذلك علىٰ سبيل الإيجاز والاختصار فصلاً فصلاً.



فصل
في ذكر كيفية حدوث الخلاف بين أهل الصلاة

لا شبهة أن أهل الإسلام كانوا علىٰ طريقة واحدة أيام الرسول ﷺ لا يختلفون في أمر دياناتهم، وأن الخلاف حدث من بعد، والذي كانوا عليه القول بأن العالم محدث له صانع قديم قادر عالم حي سميع بصير لا يجوز عليه الآفات والنقص، وأنه لا يشبهه شيء، وأنه حكيم محسن لا يظلم ولا يجور، وأنه صادق في أقواله، وأن المكلفين ثلاثة؛ كافر، وله أحكام معلومة. ومؤمن، وله أحكام معلومة. ومرتكب لكبيرة فاسق. وأن البعث والجنة والجزاء[1] والنار والحساب حق، وأن ما جاء به محمد حق، فهذا القدر عُرِف من دين الرسول ﷺ الملحدة، فقد علم أن مذهب الخوارج كيف حدث أولًا وكيف...[2] ثم لا يكاد يحصىٰ وهكذا فرق الرافضة وسائر الفرق الباطلة، وإنما أتوا في ذلك من جهة ترك النظر، ولو نظروا لعرفوا، فإن قيل: أليس مخالفوكم يقولون: إن قولكم «المنزلة بين المنزلتين» أحدثه واصل بن عطاء، قلنا: كيف يكون هذا من هو أحدثه، والأمة مجمعة علىٰ تفسيقه.

وإنما كان من التشدد في الرد علىٰ أهل الأهواء والتصنيف في ذلك. ونعود إلىٰ ذكر الفرق.

---

(١) وردت كلمة (الجزاء) مرة أخرىٰ بها شطب.

(٢) اجتهدنا في قراءة هذه الصفحة قدر الطاقة، وما به نقط فهو غير مقروء، والصفحة بها طمس، والسياق به بعض الاضطراب لا سيما بالنظر إلىٰ نهاية الصفحة السابقة عليه.

فصل

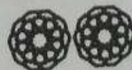
في ذكر الزيدية

سموا بذلك للانتساب إلىٰ الإمام أبي الحسين زيد بن الإمام علي عليه السلام، والذي يجمعهم من المذاهب تفضيل علي، والقول بأنه أولىٰ من عمر بالإمامة، وأن الإمامة في ولده، وأن الخروج علىٰ الجائرين واجب، وأن الإمامة تُستحق بالفضل والطلب دون الوراثة. ثم اختلفوا علىٰ فرقتين؛ فمنهم الجارودية، ومنهم البترية، وهذا المذهب هو الذي كانت الشيعة عليه أيام أمير المؤمنين، لأنهم كانوا علىٰ ثلاثة فرق؛ فرقة تفضِّله فقط، وفرقة تميل إلىٰ الشيخين بعض الميل، وتغلو في أمر عثمان، وفرقة تغلو في أمرهم، وتكفر الصحابة، وهم أصحاب ابن سبأ، والسبئية في التحقيق خارجون عن الأمة فضلًا عن أن يكونوا من الشيعة، لأن كلامهم مثل كلام الغلاة، فأما الفرقتان فهو الذي عليه الزيدية لأن القول بالتفضيل مذهب البترية ومن يتشيع من المعتزلة كالإسكافي وابن المعتمر وغيرهما، وقول الجارودية. فأما دعوىٰ النص الضروري علىٰ أعيان وظهور المعجز عليهم والقول بالعصمة وحصر الأئمة وتكفير الصحابة وأكثر العترة فحدث بعد عليٍّ بزمان كبير.

ونعود إلىٰ فرق الزيدية، أما الجارودية فزعمت أنه ﷺ نصَّ علىٰ علي بالوصف والإمام بعده الحسن ثم الحسين ثم بعدهم من يكون من هذين البطنين يدعون إلىٰ سبيل الله مع العلم والفضل. وقد ينتسب القول بالغيبة إلىٰ بعض الجارودية وليس ذلك بصحيح.

فأما البترية أصحاب الحسن بن صالح وكثير النواء وسليمان بن جرير فذهبوا إلىٰ أن الإمامة شورىٰ تصلح بعقد رجل من خيار المسلمين وتصلح في المفضول، ويقولون بإمامة الشيخين؛ وسموا بترية لأن سليمان بن جرير لما قال بالتفضيل وأنكر النص سماه المغيرة بن سعيد أبتر.

وذكر الحسين الخياط أنهم سموا بذلك لأنهم لم يجهروا ببسم الله بين السور، وجهروا في الفاتحة، فقيل بتروا الجهر، فسموا بترية، والجارودية تنسب إلىٰ أبي الجارود. ورجال الزيدية من السلف كثير، ومنهم الحسن بن صالح بن حي وعلي بن صالح بن حي، ووكيع بن الجراح، ويحيىٰ بن آدم، والفضل بن دُكين. وأجمعت الزيدية علىٰ القول بالتوحيد، والعدل والوعيد وهم في زماننا هذا، قاسمية وناصرية. وإنما خلافهم [في] فروع للمسائل وكانوا يتشددون في ذلك، ثم سَهُلَ بسعي المهدي أبي عبد الله بن الداعي فإنه ألقىٰ إليهم أن كل مجتهد مصيب. والأئمة الذين خرجوا منهم كثير؛ منهم زيد بن علي، ويحيىٰ بن زيد، والنفس الزكية، وأخوه إبراهيم ويحيي والفخي ومحمد بن إبراهيم والقاسم بن إبراهيم، والهادي والناصر عليهم السلام. وقد ذكر أبو القاسم وغيره من حسن سيرتهم البعض وذكر أن الذي أيدهم هم المعتزلة، وذكر أخبارهم وأئمتهم يحتاج إلىٰ كتاب كبير. ولهم في ذلك كتب.



فصل

في ذكر الإمامية

سموا إمامية لقولهم إن الأمور الدينية كلها إلىٰ الإمام، والإمام بمنزلة النبي، ولابد في كل وقت من إمام، وأنه يحتاج إليه في جميع أمور الدين والدنيا عند أكثرهم، وسموا رافضة لتركهم زيد بن علي، وقيل لتركهم نصرة النفس الزكية، والذي يجمعهم من المذاهب أن النبي ﷺ نص علىٰ أمير المؤمنين باسمه وعينه حتىٰ اضطروا إلىٰ مراده، وأظهر ذلك وأعلنه، كما أظهر الصلاة والحج ونحوه، وأن أكثر الصحابة ارتدوا وعاندوا بإنكار ذلك. وذهب أكثرهم إلىٰ أن الإمامة بالنص فقط. ومنهم من ذهب إلىٰ أنه بالوراثة.

واتفقوا أن الإمام يعلم جميع ما تحتاج إليه الأمة، وأنه يظهر عليه المعجز، وأنه معصوم منصوص عليه، ولا يجوز إلا الأفضل ظاهرًا وباطنًا، ولا يجوز أخذ شيء من الدين إلا من جهة الإمام، وتبطل القياس والاجتهاد وأخبار الآحاد وإجماع الأمة، وتحيل علىٰ قول الإمام، وتجوز التقية علىٰ الإمام حتىٰ زعموا أنه يجوز أن يكون الإمام بين قوم وهو يحلف بالله والطلاق والعتاق أنه ليس بإمام، وفي تلك الحال هو مفترض الطاعة عليهم، وواجب اعتقاد إمامته، ولا يرون الخروج علىٰ الظلمة إلا عند ظهور قاعدهم الذي يسمونه قائمًا، ويحيلون عليه منذ دهر وليس له أثر.

واتفقوا أن الإمام بعد النبي ﷺ علي ثم الحسن ثم الحسين ثم اختلفوا فرقًا كثيرةً، فمنهم الكيسانية، زعموا أن الإمام بعد الحسين محمد بن الحنفية،

ثم اختلفت الكيسانية فقال بعضهم: هو الغائب المنتظر، وقال بعضهم: إنه مات، والإمام بعده علي بن الحسين. وقال بعضهم: الإمام بعده ابنه أبو هاشم، وقالت الفرقة الثانية: الإمام بعد الحسين علي بن الحسين.

واتفق القائلون بإمامة علي بن الحسين أن الإمامة بعده لمحمد بن علي الباقر، ثم اختلفوا عند موته ثلاث فرق؛ فمنهم المغيرية أصحاب مغيرة بن سعيد، زعموا أن المغيرة هو الإمام، وأن أبا جعفر أوصىٰ إليه، والمهدي محمد بن عبد الله بن الحسن، وللمغيرة أقوال في غير الإمامة خرج بها عن الإسلام، زعم أنه نبي وأن معبوده من نور، وفسر قوله: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ ﴾ [الأحزاب: ٧٢] أنه علىٰ ﴿ وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ﴾[الأحزاب: ٧٢] قال أبو بكر وعمر. وفي التحقيق ليسوا من الأمة.

والفرقة الثانية: المنصورية، ينتسبون إلىٰ أبي منصور. زعم أن أبا جعفر أوصىٰ إليه.

والفرقة الثالثة: الجعفرية، زعموا أن الإمام بعده جعفر بن محمد، وفيهم العدد. ثم اختلفوا عند موت جعفر علىٰ ست فرق، الناوسية والاسماعيلية والمباركية والسمطية والعمارية والمفضلية[1].

فأما الناوسية زعموا أن جعفرًا لم يمت وأنه المنتظر.

والإسماعيلية زعموا أن إسماعيل هو الإمام، وأنه لم يمت قبل أبيه.

وأما المباركية زعموا أن الإمام محمد بن إسماعيل بعد جعفر وأنه حي سيخرج.ومن المباركية من زعم أنه مات وأن الإمامة في ولده.

وأما السمطية زعموا أن الإمام بعد جعفر محمد بن جعفر.

(١) انظر مقالات الإسلاميين ص٢٥، ٣٩، ٢٧، ٤٠، ٤١، ٤٢.

والعمارية زعمت أن الإمامة بعد جعفر عبد الله بن جعفر وهو ابنه الأكبر.

قال أبو القاسم: وأهل هذه المقالة هم أعظم فرق الجعفرية.

وأما المفضلية فزعمت أن الإمام بعد جعفر موسىٰ بن جعفر.

ثم اختلفت المفضلية بعد حبسته الثانية ثلاث فرق؛ الواقفية: زعمت أنه لم يمت وأنه المنتظر، والثانية: زعمت أن الإمام بعده أحمد بن موسىٰ. والثالثة: القطعية، وفيهم العدد زعمت أنه مات، والإمام بعده علي بن موسىٰ. ثم افترقت القطعية عند موت علي بن موسىٰ ثلاث فرق؛ فرقة تزعم أن الإمام بعده محمد بن علي، وفرقة ترجع إلىٰ إمامة أحمد بن موسىٰ. وفرقة وقفوا علىٰ علي بن موسىٰ.

واختلف القائلون بإمامة محمد بن علي لصغر سنه ولهم في ذلك اختلاف كبير وروايات عجيبة وجهالات جمة، لأن أباه توفي وهو صغير، فزعم بعضهم أنه له أربع سنين، وزعم بعضهم أن له ثمان سنين، وزعم بعضهم أنه كان إمامًا في ذلك الحال، وزعم بعضهم أن الأمر إليه وإن لم يبلغ.

ثم اختلفوا عند موت علي بن محمد بن علي بن موسىٰ فزعم بعضهم أنه حي وهو المنتظر، والأكثر زعموا أنه مات.

ثم اختلفوا فكان فارس وأصحابه يقولون بإمامة محمد بن علي، ومات هو في حياة أبيه، لكن فارس قتل قبل موته، فزعم أصحابه من بعد أن جعفر بن علي هو الإمام بعد أخيه محمد، وأكثرهم قالوا بإمامة الحسن بن علي بعد أبيه، ثم بعد الحسن العسكري اختلفوا في المنتظر الاختلاف الشديد الذي لا يمكن أن تُحصِّل لهم فيه مذهبًا.

فهذه جملة ما يتحصل من فرق الإمامية ومقالاتهم، وقد انقرض أكثرهم.

ووجه الإمامية والذي فيهم العدد هم القطعية، ثم فيهم أصناف أخر قد أحدثوا مذاهب لا تتصل بالإمامة، وأكثرهم لا يعد من الأمة كالكاملية والسبابيّة والخطابية واليعقوبية والزرارية والرَّزانية والسمنية والمفضلية والفصلية.

ومن أدل الدليل علىٰ بطلان ما يدعون من النص علىٰ اثني عشر اختلافهم عند موت كل إمام.

ومن رجال الإمامية ومصنفيهم هشام بن الحكم وهشام بن سالم. وعلي بن منصور، وعلي بن هيثم، وشيطان الطاق والفضل بن شاذان وغيرهم، ومن المتأخرين ممن صنف لهم ابن المعلم، وممن صنف لهم ابن الراوندي.

قال شيخنا أبو القاسم: ولهؤلاء الرافضة أقوال تفردوا بها منها القول بالبداء والرجعة، وأن علم الله حادث، وهم مطبقون إلا من عصم الله علىٰ الجبر والتشبيه.



فصل
في ذكر الباطنية

هم في الحقيقة خارجون عن الإسلام، ولما انتحلوا الإسلام ظاهرًا ذكرناهم عند فرق الأمة، ولهم خرافات كثيرة، ولا يكاد يعرف لهم مذهب لتدينهم بالستر، ولأنهم يحدثون في كل وقت مذاهب، لأنها لا تبنىٰ علىٰ أصل، وإنما غرضهم إبطال الدين وهدم الإسلام.

وقد صنف في أقاويلهم والرد عليهم كتب جمة، وجملة أمرهم أنهم أحدثوا هذه المقالة بعد مضي مئتي سنة وشيء من الهجرة أحدثها قوم من أولاد المجوس، وكان في جملتهم عبد الله بن ميمون القداح، وتستروا بالتشيع والغرض إبطال الإسلام، وتسمُّوا بالباطنية لدعواهم لكل ظاهر باطنًا هو المقصود، ويسمون القرامطة للانتساب إلىٰ رجل يسمىٰ قرمط، ويتسمون أيضًا بالشيعة والإسماعيلية، ومن خالفهم يسمونهم مزدكية وبابكية وخرمية، ولهم حيل في الدعوة وترتيب إلىٰ أن يبلغ الأمر إلىٰ ترك الإسلام.

وجملة ما حصله المتكلمون من مقالاتهم القول بأصلين روحانيين؛ أحدهما السابق، والآخر التالي. ثم اختلفوا فمنهم من قال: المدبر للعالم هو التالي، ومنهم من قال هما مدبران. وزعموا أن الأصل القديم لا يوصف بأنه موجود ولا لاموجود، ولا مذكور ولا لامذكور، ولا معلوم ولا لامعلوم، وقيل قصدهم مذهب المجوس والقول بالاثنين، وميمون ثنوي لا شك فيه، وقيل قصدهم مذهب الفلاسفة والقول بالهيولىٰ والصورة، قالوا والإلهان جوهران بسيطان،

واتفقوا على القول بالطبائع الأربع وتأثيرها. فهذه جملة قولهم في التوحيد.

فأما في النبوات فيقرون في الظاهر بالرسالة، وينكرون الوحي ومجيء الملائكة من السماء، ويبطلون المعجزات، قالوا وجميعها رموز لم يعلمها أهل الظاهر، فمعنى ثعبان موسى حجته، ومعنى الغمام أمره عليهم، وأنكروا أن يكون عيسى من غير أب. قالوا: ومعنى قولهم: لا أب له أنه لم يأخذ العلم من إمام، وإنما كان تلميذ حجة من نقباء ذلك الزمان. وإحياء الموتى إشارة إلى العلم، ونبع الماء من بين الأصابع إشارة إلى تكبير العلم، وطلوع الشمس من المغرب خروج الإمام. قالوا: والنبوة قوة ترد من التالي على قلبه فيعرف مواطن الأشياء وطبائع الأجسام فيفعلون ما يفعلون.

ويروى عنهم أن محمد بن إسماعيل بن جعفر بن محمد نبي، ويقولون معرفة المعاد واجب بخلاف ما عليه أهل الظاهر، فمعنى القيامة قيام قائم الزمان، والمعاد عود كل شيء إلى أصله من الطبائع الأربع، وينكرون البعث والجنة والنار على ما ورد به القرآن. قالوا: ما جاءت به الرسل يجب قبوله ومعرفة باطنه، فإنها رموز وإشارات، فإن لكل شيء ظاهرًا وباطنًا. وتأولوا ظاهر الشرع بأشياء لا يعتريها إلا أمثالهم. قالوا في الطهور معناه التولي والتبري، وكل صلاة إشارة إلى شيء، والجنابة إظهار العلم بغير أهله، والزكاة تزكية النفس لمعرفة الحق، والكعبة نبي، والباب علي، والطواف السعي الإقرار بالأئمة السبعة، ونحو ذلك من الترّهات مما تقل الفائدة في ذكره، ويحكى عنهم إباحة الزنا واللواط وما تشتهي الأنفس.

فصل
في ذكر فرق الخوارج

يسمون الشراة والخوارج والحرورية والمحكمة، وهم يرضون بكل ذلك، ويسمون المارقة لورود الأخبار بأنهم يمرقون من الدين، وهم يأبون ذلك، والذي يجمعهم في المذاهب إكفار علي وعثمان وإكفار كل من أتىٰ بكبيرة، والخروج علىٰ الإمام الجائر، وإنكار الحكمين. ثم اختلفوا كثيرًا من الاختلاف، ولهم فرق كثيرة يرجع أصولها إلىٰ خمسة: الأزارقة ينتسبون إلىٰ نافع الأزرق، والإباضية ينتسبون إلىٰ يحيىٰ بن عبد الله الإباضي، والصفرية إلىٰ زياد الأصفر، والبيهسية إلىٰ أبي بيهس، والنجدات إلىٰ نجدة بن عامر الحروري. ثم لهم بعد ذلك فرق تتشعب من هذه الفرق؛ فمنهم العطويَّة والعجاردة والفديكية[1] والوصينية واليزيدية وغيرهم.

وأول ما حدث هذا المذهب عند التحكيم أحدثه عبد الله بن الكواء وعبد الله بن وهب وفارقا عليًّا، وكان لهم أئمة وخرجوا مرة بعد أخرىٰ وانقطعت رايتهم بعد حمزة الشاري. وهذا المذهب يكثر بالجزيرة والموصل والبحرين وعمان وسجستان. ومن مصنفيهم أبو عبيدة وأبو العيناء وعبد الله بن يزيد ويحيىٰ بن كامل واليمان بن رباب وغيرهم وأخبارهم مصنفة مدونة.

(١) انظر المقالات، ص٩٤، ٩٦.

فصل في ذكر فرق المجبرة(١)

يسمون مجبرة ومجوزة وقدرية، وينفون عن أنفسهم كل ذلك، ويتسمَّون بأهل السنة ولا نسلم لهم ذلك، والذي [يجمعهم](٢) من المذهب القول بأن الله تعالىٰ يخلق أفعال العباد، ويريد الكفر والمعاصي، وأنه معذب مؤمنًا من غير ذنب، وأن فعله لا يكون لغرض، وأن شيئًا لا يقبح منه، والقبائح كلها قضاؤه وقدره، وأنه يضل عن الدين ثم يعذب عليه. وأنه يأمرنا بالإيمان ويمنع منه وينهىٰ عن الكفر ويخلقه فيهم ويزينه لهم. وقال أكثرهم: إنه يُري الحق في صورة الباطل، والباطل في صورة الحق، إلىٰ غير ذلك من المذاهب.

ثم اختلفوا فرقًا كثيرة:

فمنهم الضرارية أصحاب ضرار بن عمرو، ومما اختص به من بين سائر المجبرة أن الاستطاعة قبل الفعل، وأنها بعض المستطيع، وأن الله تعالىٰ يرىٰ بحاسة سادسة، وأن الجسم أعراض مجتمعة، إلىٰ غير ذلك من الجهالات.

ومنهم الجهمية أصحاب جهم بن صفوان، ومما تفرد أنه لا فعل للعبيد ألبتة، وأن العباد فيما ينسب إليه كحركة الشجرة،وأن الجنة والنار يفنيان، وأن الإيمان هو المعرفة.

ومنهم النجارية يقولون بنفي الرؤية، وبأن القرآن مخلوق، ويقولون بالجبر،

(١) ورد بالهامش هنا «بلغ مقابلة».

(٢) ورد بالهامش.

ومما ينفرد به القول بالبدل(١). قال أبو القاسم: قال النجار: قطب الرحا تتحرك ولا تنتقل، وهذا فساد في الحسِّ. وقال النجار: لا أبالي أن خلق الشيء هو هو أو غيره، وهذا تصريح منه أنه لا يبالي أخطأ أم أصاب. وكان يجوِّز تكليف ما لا يطاق.

ومنهم الكلابية أصحاب عبد الله بن سعيد الكُلاب، يقول بخلق الأفعال، وأن الاستطاعة مع الفعل، ويثبت الرؤية، ويقول: إن الله تعالىٰ يقدر ويعلم بمعانٍ لا توصف، ولم يصرح بتكليف ما لا يطاق وإن لزمه.

ومنهم الأشعرية أصحاب أبي الحسن بن أبي بشر، وقولهم يقرب من قول الكلابية، ومن مقالتهم التصريح بجواز تكليف ما لا يطاق، وأن الله مسموع، وأن علمه وقدرته وحياته قديمة، وأنه يجوز أن يثيب الكفار والفراعنة، ويعذب الأنبياء.

ومنهم البكرية أصحاب بكر، اختصوا بأن الطفل لا يألم، وأن النبي عليه السلام نص علىٰ أبي بكر نصًّا جليًّا كما تدعيه الإمامية لعلي عليه السلام.

ومنهم الكرامية أصحاب محمد بن كرام أبي عبدالله، وهم فِرَق، ومما أحدثوا الجمع بين التشبيه والجبر، وقالوا: إنه تعالىٰ جسم، وإنه علىٰ العرش، وإنه محل للحوادث، وإن علمه وقدرته أعراض قديمة، وقالوا بالرؤية وخلق الأفعال والإضلال، وقالوا: الاستطاعة قبل الفعل، وامتنعوا من تكليف ما لا يطاق. ثم افترقوا؛ فمنهم الحيدية والرزينية والعابدية والمهاجرية والتونية والهيصميَّة، وهذه بدعة محدثة ظهرت في أيام الظاهرية بنيسابور، ولم يكن لهم ذكر إلىٰ أن ولي محمود ورجال المجبرة من المتقدمين حفص الفرد وبرغوث والقلانسي والنجار وضرار وعبد الله بن عيسىٰ البكري وغيرهم.

---

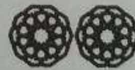
(١) ورد بالهامش: «حاشية: معنىٰ البدل أنهم جوزوا في الشيء الموجود أن لا يكون ويكون غيره بدله».

فصل في ذكر المرجئة

سموا بذلك لتركهم القطع علىٰ وعيد أهل الكبائر من أهل الصلاة، وإرجائهم ذلك إلىٰ الله تعالىٰ، ولذلك قلنا: من قطع علىٰ أن العاصي لا يعذب فليس هو بمرجٍ.

والذي يجمعهم من المذاهب ترك القطع علىٰ أهل الكبائر من أهل الصلاة كالزاني والسارق بعفو أو عذاب إذا مات مصرًّا، والقول بالشفاعة لأهل الكبائر والخروج من النار.

ثم هم صنفان؛ عدلية وجبرية، ورجالهم في الإرجاء دون الجبر من السلف جماعة: سعيد بن جبير وحماد بن أبي سليمان وأبو حنيفة وأصحابه، ومن المتكلمين: محمد بن شبيب وغيلان وأبو شمر ومويس بن عمران وصالح قبة والرقاشي والصالحي والخالدي. ومن الإمامية من يقول بالإرجاء، فأما الحشوية والمجبرة فمجمعون علىٰ الإرجاء.



فصل في ذكر حشوية النابتية

المشبهة ليس لهم مذهب معروف غير أنهم مجمعون علىٰ الجبر والتشبيه، ويدعون أن أكثر السلف منهم، وهم برآء من ذلك منزهون عن قولهم.

ومن مقالتهم إنكار النظر، والقول بأن الله تعالىٰ جسم ذو صورة، وأن ما بين الدفتين كلام الله، وهو قديم، والقول بالأعضاء لله والجبر.

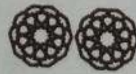
ومن رجالهم: أحمد بن حنبل والكرابيسي وإسحاق بن راهويه وداود الأصفهاني. ومن متأخريهم محمد بن إسحاق بن خزيمة، صنف كتابًا زعم في التوحيد فذكر لله عضوًا عضوًا.



فصل في ذكر العامة وأصحاب الجُمل

أما أصحاب الجمل فهم الذين يعتقدون الحق جملة بدليل علىٰ طريق الجملة، ولا شك أن هؤلاء ناجون ولا يكون لهؤلاء مذهب وكتاب. فأما العامة فمن يعتقد الحق جملة من غير حجة، بل يقلد ولا يدخلون في شيء من الاختلاف والجدال.

قال أبو القاسم: هنيئًا لهم بالسلامة، وهذا علىٰ مذهبه أن مقلد الحق ناجٍ، ولا يكون لهؤلاء مذهب وكتاب ورئيس، ولا يخلو عنهم بلد ولا قرية وهم جمهور، فلهذا سموا عامية.



فصل في ذكر فرق غير مشهورة

فمنهم الأزلية زعموا أن الخلق كانوا [فيما][1] لم يزل مع الله.

ومنهم اليدعية زعموا أن الصلاة ثلاثة ليس فيها توقيت ركعة ولا ركعتين، ويدينون بالحج في السنة كلها، ويأمرون الحائض بالصوم.

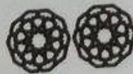
ومنهم الصَّبَاحية تزعم أن الخلق لم يزل مع الله وأن حرب أبي بكر لأهل الردة كانت فتنة، وعابوا علىٰ علي وعمار في قتال معاوية، وهؤلاء في الحقيقة خارجون عن فرق الأمة، وإنما ذكرهم شيخنا أبو القاسم في فرق الأمة لظاهر إقرارهم بالنبي صل الله عليه وسلم وعلىٰ آله.

ومنهم الزهيرية يقولون بالتشبيه ويقولون بالعدل.

ومنهم المسمعية وتفردوا بأن لا توبة للقاتل.

ومنهم الزَبرًا شاهية قوم بمرو خراسان.

ومنهم العثمانيَّة قوم بسجستان.



(١) وردت بالهامش.

القسم الثالث
في ذكر المعتزلة ورجالهم وذكر فرقهم وما أجمعوا عليه وما اختلفوا فيه وذكر ألقابهم

فصل
في ذكر أسمائهم

سموا المعتزلة والعدلية والموحدة وأهل التوحيد والعدل، وكل أرباب المذاهب تتبرأ من ألقابها غيرهم، فإنهم يتبجحون بتسميتهم المعتزلة، ويقولون ما ورد إلا في الاعتزال عن الشر، ويستدلون بقوله تعالىٰ حكاية عن إبراهيم: ﴿وَأَعْتَزِلُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَأَدْعُواْ رَبِّي عَسَىٰٓ أَلَّآ أَكُونَ بِدُعَآءِ رَبِّي شَقِيًّا ﴿٤٨﴾ فَلَمَّا ٱعْتَزَلَهُمْ﴾ [مريم: ٤٨ - ٤٩] وفي قصة الكهف: ﴿وَإِذِ ٱعْتَزَلْتُمُوهُمْ﴾ [الكهف: ١٦] ويروون عن رسول الله ﷺ أنه قال: «مَنِ اعْتَزَلَ مِنَ الشَّرِّ سَقَطَ فِي الْخَيْرِ» ويروون عن سفيان الثوري أنه روىٰ بإسناده عن النبي صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله: «سَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَىٰ بِضعٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً أَبَرُّهَا وَأَتْقَاهَا الْفِئَةُ الْمُعْتَزِلَةُ» ثم قال لأصحابه: تسمُّوا بهذا الاسم لأنكم اعتزلتم الظلمة. فقيل له: سبقك بها عمرو بن عبيد وأصحابه.

واختلفت الرواية لم سُمُّوا بذلك، فقيل: إن عَمْرًا فارق قتادة وهما من أصحاب الحسن واتخذ حلقة، فلما اعتزل حلقة الحسن قيل المعتزلة. وقيل: كان قتادة يسأل عنهم فيقول ما يصنع المعتزلة؟ وقيل: لما أظهر واصل القول بالمنزلة بين المنزلتين

وخالف المرجئة والخوارج سموا المعتزلة. وقيل: لما رجع عمرو إلىٰ قول واصل فارق القول بأن الفاسق منافق -وهو قول الحسن وأصحابه- سموا المعتزلة.

وللمعتزلة إسناد في المذهب لا يمكن أحدًا من أهل القبلة أن يدَّعِي مثلها، فإن من المشهور أن إسنادهم يتصل بواصل وعمرو فإن عماد الدين أبا الحسن قاضي القضاة رحمه الله وطبقته أخذوا هذه الطريقة عن الشيخ المرشد أبي عبد الله البصري والشيخ أبي إسحاق بن عياش وطبقتهما وهم أخذوها عن أبي هاشم وطبقته كمحمد بن عمر والباهلي وغيرهم وهم أخذوها عن أبي علي وطبقته وأخذ أبو علي عن أبي يعقوب الشحام وأصحاب أبي الهذيل وأخذ هو عن أبي الهذيل عن عثمان الطويل وطبقته عن واصل وعمرو وأخذ واصل عن محمد بن علي بن الحنفية وأخذ هو عن أبيه، ولا شك أن أباه عليًا أخذها عن النبي ﷺ، وقد قال تعالىٰ: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣ - ٤]. واتصال الإسناد شيء لا يمكن كتمانه كما لا يمكن ادعاؤه إذا لم يكن. ألا ترىٰ كيف اتصل إسناد فقهاء العراق بحماد عن إبراهيم عن أصحاب علي وعبد الله عنهما وكيف اتصل إسناد مالك بنافع عن ابن عمر، وكيف اتصل إسناد القراء بابن عباس وعلي وأبي بن كعب وعثمان وغيرهم؟ فإنك إذا نظرت إلىٰ إسناد المعتزلة لا تجد لأحد من أهل المذاهب مثله، فإن من المعلوم أن مذهب الخارجية في آخر أيام أمير المؤمنين، ومذهب الرافضة حدث بعده بزمان طويل، ومذهب المجبرة حدث أيام بني أمية وبني مروان. هذا لو كان مذهبهم التقليد فكيف ومذهبهم النظر والاستدلال، وإنما أوردنا هذا لتعلم أن مذهبهم أولىٰ من كل وجه.

فصل
في ذكر ما أجمع عليه العدلية

والذي يجمعهم من المذهب في التوحيد أن العالم محدث وله صانع قديم قادر عالم حي سميع بصير كل ذلك لذاته لا لمعاني قديمة، وأنه لا شبيه له ولا نظير، ولا يجوز عليه المكان، وأنه ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر، وأنه غني لا تجوز عليه الحاجة، واحد لا ثاني له، وأنه لا يُرىٰ ولا يُسمع ولا يُدرك بشيء من الحواس، ولا يجوز عليه الزوال والانتقال والجوارح والأعضاء.

وفي العدل قولهم إنه تعالىٰ عدل حكيم يفعل الحسن ولا يفعل القبيح ولا يريده ولا يرضاه ولا يأمر به، وأن أفعال العباد فعلهم ليس بخلق الله، وأنه تعالىٰ خلق الخلق تعريضًا(١) للثواب، وكلفهم بعد أن أعطاهم القدرة والآلة، وأزاح العلة، ولا يكلف ما لا يطيقون، وأنه كما مكنهم بلطف لهم ولا بد أن يجازيهم.

وفي النبوات أن البعثة إذا حسنت وجبت لتعريف المصالح ويكون الرسول معصومًا ويتميز بالمعجز، ولا بد له من شرع جديد أو إحياء شرع مندرس، أو فائدة تحصل من جهته، وإن اختلفوا في تلك الفائدة، وأن آخر الأنبياء محمد صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله، والقرآن معجز له مضموم إلىٰ سائر معجزاته.

وفي أصول الشرائع قولهم بأن الإيمان قول ومعرفة وعمل، وأن المؤمن من أهل الجنة، والفاسق من أهل النار، إلا شرذمة اختلفوا في الوعيد كأبي شمس والخالدي والصالحي، وأطبقوا علىٰ القول بالمنزلة بين المنزلتين إلا من يقول

(١) كذا بالأصل، ولعلها: تعريفًا.

فصل
في ذكر ما أجمع عليه العدلية

والذي يجمعهم من المذهب في التوحيد أن العالم محدث وله صانع قديم قادر عالم حي سميع بصير كل ذلك لذاته لا لمعاني قديمة، وأنه لا شبيه له ولا نظير، ولا يجوز عليه المكان، وأنه ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر، وأنه غني لا تجوز عليه الحاجة، واحد لا ثاني له، وأنه لا يُرىٰ ولا يُسمع ولا يُدرك بشيء من الحواس، ولا يجوز عليه الزوال والانتقال والجوارح والأعضاء.

وفي العدل قولهم إنه تعالىٰ عدل حكيم يفعل الحسن ولا يفعل القبيح ولا يريده ولا يرضاه ولا يأمر به، وأن أفعال العباد فعلهم ليس بخلق الله، وأنه تعالىٰ خلق الخلق تعريضًا[1] للثواب، وكلفهم بعد أن أعطاهم القدرة والآلة، وأزاح العلة، ولا يكلف ما لا يطيقون، وأنه كما مكنهم بلطف لهم ولا بد أن يجازيهم.

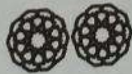
وفي النبوات أن البعثة إذا حسنت وجبت لتعريف المصالح ويكون الرسول معصومًا ويتميز بالمعجز، ولا بد له من شرع جديد أو إحياء شرع مندرس، أو فائدة تحصل من جهته، وإن اختلفوا في تلك الفائدة، وأن آخر الأنبياء محمد صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله، والقرآن معجز له مضموم إلىٰ سائر معجزاته.

وفي أصول الشرائع قولهم بأن الإيمان قول ومعرفة وعمل، وأن المؤمن من أهل الجنة، والفاسق من أهل النار، إلا شرذمة اختلفوا في الوعيد كأبي شمس والخالدي والصالحي، وأطبقوا علىٰ القول بالمنزلة بين المنزلتين إلا من يقول

(١) كذا بالأصل، ولعلها: تعريفًا.

بالإرجاء، وأطبقوا أن الإمامة مصلحة شرعية، وأن الإمام بعد الرسول أبو بكر وعمر وعثمان وعلي. واختلفوا في أمر عثمان بعد الأحداث، وأكثرهم علىٰ توليته. ولا يرون العصمة والإعجاز، ويرون البيعة والعقد والبراءة من معاوية وعمرو، واتفقوا أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجب. فهذه جملة ما تميزوا به عن غيرهم، ومن وافقهم فيها كان منهم، ومن خالف فيها خرج من جملتهم.

فأما رجالهم في كل عصر ومشايخهم ومصنفوهم فكثير، وقد صنف في ذلك كتب كثيرة؛ فمنها كتاب أبي القاسم وكتاب [أبي بكر][1] الإخشيد وكتاب المرزباني وكتاب أخبار المشايخ لأبي الحسن والمصابيح لابن مرداد[2] وغير ذلك، وقد بلغ القاضي من ترتيب ذلك، وذكر المشايخ طبقة طبقة وتهذيبه وإيجازه الغاية ونشير إلىٰ جمل ذلك طبقة طبقة.



(١) ورد بالهامش.

(٢) ورد بالأصل «مزداد» بالزاي المعجمة.

فصل
في ذكر طبقات المعتزلة

هم عشر طبقات:

أما الطبقة الأولىٰ فهم أصحاب رسول الله صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله الخلفاء الأربعة وابن مسعود وابن عباس وغيرهم، فمن المشهور عن أمير المؤمنين أنه كان يظهر ذلك في خُطبِهِ ومقاماته، ومن نظر في خطبه علم أن جميع المتكلمين عنه أخذوا وبه اقتدوا، وجمله فصَّلوا، وعلىٰ قالبه ضربوا، وخطبه مشحونة بمسائل التوحيد والعدل، وذلك وإن وجد في كلام جماعة الصحابة فقد قل في كلامهم وكثر في كلامه حتىٰ صار كالأصل في هذا الباب. وكذلك أولاده من بعده، ولقد صدق من قال: العدل هاشمي، والجبر أموي.

والمروي أنه لما انصرف من صفين قام إليه شيخ وقال: أخبرنا عن مسيرنا إلىٰ الشام أكان بقضاء وقدر؟ فقال عليه السلام: والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما هبطنا واديًا ولا علونا تلعة إلا بقضاء وقدر. فقال الشيخ: عند الله أحتسب عنائي ما أرىٰ لي من الأجر شيئًا، فقال: بل قد عظم الله لكم الأجر في مسيركم وأنتم سائرون وفي منقلبكم وأنتم منقلبون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليها مضطرين. وقال الشيخ: كيف ذلك والقضاء والقدر ساقانا وعنهما كان مسيرنا، فقال عليه السلام: لعلك تظن قضاء واجبًا وقدرًا حتمًا، ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، وسقط الوعد والوعيد، وما كانت تأتي من الله لائمة لمذنب ولا محمدة لمحسن، ولا كان المحسن أولىٰ بثواب الإحسان من المسيء، تلك مقالة

إخوان الشيطان وعبدة الأوثان، وخصماء الرحمن وشهود الزور، وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها. إن الله تعالىٰ أمر تخييرًا ونهىٰ تحذيرًا ولم يكلف مجبرًا ولا بعث الأشياء عبثًا، ﴿ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ۚ فَوَيۡلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [ص: ٢٧] فقال الشيخ: وما ذاك القضاء والقدر اللذين ساقانا؟ قال: أمر الله بذلك وإرادته، ثم تلا: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنًا﴾ [الإسراء: ٢٣] فنهض الشيخ مسرورًا بما سمع، وأنشأ يقول:

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته ... يوم النشور من الرحمن رضوانًا
أوضحت من ديننا ما كان ملتبسًا ... جزاك ربك عنا فيه إحسانًا

ومن المشهور عن أبي بكر أنه سئل عن الكلالة فقال: أقول فيها برأيي فإن كان صوابًا فمن الله، وإن كان خطأً فمني ومن الشيطان. وعن ابن مسعود أنه سئل عن امرأة تزوجت من غير مهر ثم مات زوجها فقال: أقول فيها برأيي فإن كان صوابًا فمن الله، وإن كان خطأً فمني ومن الشيطان. وروي أن عمرًا أُتي بسارق فقال: لم سرقت؟ قال: قضاء الله، فأمر به فقُطع يده وضُرب أسواطًا، فقيل له في ذلك، فقال: القطع للسرقة، والجلد لما كذب على الله تعالىٰ.

والمروي عن ابن عباس في مناظرته مع مجبرة الشام، ما يقطع كل عذر. وكذلك روي عن ابن عمر وغيره، وكان عثمان لما حوصر رموه، وقالوا: الله يرميك، فقال: كذبتم لو رماني الله لما أخطأني. وأمثال ذلك كثيرة. وفي إيراد جميعه تطويل، وذلك مذكور في الكتب التي ذكرناها.

وعن ابن عمر أن رجلًا قال له: يا أبا عبد الرحمن إن أقوامًا يزنون ويشربون الخمر ويسرقون ويقتلون النفس ويقولون كان في علم الله فلم نجد بدًّا منه، فغضب، ثم قال: سبحان الله العظيم قد كان ذلك في علمه أنهم يفعلونها ولم يحملهم علم

الله على فعلها؛ حدثني أبي عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وعلى آله يقول: «مَثَلُ عِلْمِ اللهِ فِيكُمْ كَمَثَلِ السَّمَاءِ الَّتِي أَظَلَّتْكُمْ وَالأَرْضِ الَّتِي أَنْقَلَتْكُمْ فَكَمَا لَا تَسْتَطِيعُونَ الْخُرُوجَ مِنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ، كَذَلِكَ لَا تَسْتَطِيعُونَ الْخُرُوجَ مِنْ عِلْمِ اللهِ، وَكَمَا لَا تَحْمِلُكُمُ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ عَلَى الذُّنُوبِ، كَذَلِكَ لَا يَحْمِلُكُمْ عِلْمُ اللهِ عَلَيْهَا» ثم قال ابن عمر: لعبد يعمل المعصية ثم يقسو بذنبه على نفسه أحبّ إليَّ من عبد يصوم النهار ويقوم الليل، ويقول: إن الله تعالى أولى بالخطيئة منه.

فأما الطبقة الثانية: الحسن والحسين، فقد اشتهر عنهما القول بالتوحيد والعدل وكذلك علي بن الحسين زين العابدين فإن مقاماته مع ابن زياد وغيره أظهر ذلك، وكذلك محمد بن علي وجماعة العترة، ولقد صار محمد بن الحنفية كالأصل لاتصال الإسناد به، وإن كان لهما التقدم في الفضل والإمامة عليه. ومن هذه الطبقة من كبار التابعين كسعيد بن المسيّب وطاووس وأصحاب علي وابن مسعود. وقد ذكر في الكتب المصنفة في هذا الباب ما روي عنهم في ذلك.

فأما الطبقة الثالثة فمن العترة كعلي بن الحسين زين العابدين والحسن بن الحسن وابنه عبد الله وأولاده النفس الزكية وغيره، ومن ولد علي عليه السلام أبو هاشم عبد الله بن محمد بن علي، ويقال: إنه كان أستاذ واصل وكان معه في المكتب فأخذ عنه وعن أبيه وكذلك أخوه الحسن بن محمد أستاذ غيلان ويميل إلى شيء من الإرجاء.

ومن هذه الطبقة علي بن عبد الله بن عباس وزيد بن علي سئل عما يذهب إليه فقال: أبرأ من القدرية الذين حملوا ذنوبهم على الله، ومن المرجئة الذين أطمعوا الفُسّاق في عفو الله، ومن المارقة الذين كفروا أمير المؤمنين، ومن الرافضة الذين

رفضوا أبا بكر وعمر. فقال أبو الخطاب -وهو السائل-: لست[1] بصاحبنا.

ومن هذه الطبقة الحسن بن أبي الحسن ورسالته إلىٰ عبد الملك بن مروان، وكلامه في العدل أشهر من أن يحتاج إلىٰ ذكره.

فأما الطبقة الرابعة فغيلان بن مسلم أبو مروان قتله هشام بن عبد الملك وصاحبه صالح. ومن هذه الطبقة واصل بن عطاء أبو حذيفة، وواصل هو رد علىٰ أهل الأهواء وصنف فيهم. ومنهم أبو عثمان عمرو بن عبيد. وأخباره في الزهد والعلم مشهورة، ومنهم مكحول وأقرانهم.

فأما الطبقة الخامسة وهم أصحاب واصل وعمرو كأبي عمر عثمان بن خالد الطويل أستاذ أبي الهذيل وحفص بن سالم وعمرو بن حوشب والحسن بن ذكوان وغيره من أصحاب واصل.

ومن أصحاب عمرو خالد بن صفوان وحفص بن العوام وصالح بن عمرو وعمر والحسن ابنا حفص بن سالم وبكر بن عبد الأعلىٰ وابن السماك وعبد الوارث بن سعيد وغيرهم. فأما ممن أخذ عنهما أبو حفص عمر بن أبي عثمان، ومن أصحاب عمرو خاصة إبراهيم بن يحيىٰ المدني. قال القاضي: وعنه أخذ الشافعي وعن مسلم بن خالد الزنجي فأجمع له رجلا أهل الحق إبراهيم بن مسلم، ويقال إن ابراهيم نقم علىٰ الشافعي لما تولىٰ ما تولىٰ.

فأما الطبقة السادسة فمنهم أبو هذيل محمد بن الهذيل وآثاره ومناظراته مشهورة، وفيه يقول المأمون:

قد أطل أبو الهذيل علىٰ الكلام ... كإظلال الغمام علىٰ الأنام

(١) بالأصل: «ليست».

وناظر صالح بن عبد القدوس في الاثنين فقطعه فقال:

أبا الهذيل هداك الله من رجل فأنت حقا لعمري معضل جدل.

ومنهم أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النظام وأبو سهل بشر بن المعتمر ويقال: إنه قال جميع مسائل الكلام والحجج بالشعر، ومنهم معمر بن عباد وأبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم وأبو سمر الحنفي وأبو جلدة وأبو عامر الأنصاري وعمرو بن فائد وهشام بن عمر الفوطي وموسىٰ الأسواري وطبقتهم.

فأما الطبقة السابعة فمنهم أبو عبد الله أحمد بن أبي دؤاد القاضي، وآثاره في الدين وأيامه مشهورة. ومنهم أبو معن ثمامة بن أشرس النميري وأبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ وأبو موسىٰ عيسىٰ بن صبيح المردار وأبو عمران مويس بن عمران ومحمد بن شبيب ومحمد بن إسماعيل العسكري وعبد الكريم بن روح وعبد الكريم بن هشام وأبو يعقوب يوسف بن عبد الله الشحام وعلي الأسواري وأبو الحسين الصالحي وصالح قبة، والجعفران؛ جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر وأبو عمران الرقاشي وأبو سعيد الباشْبَاني وعباد بن سلمان وأبو جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي وأبو مسعود العسكري ويحيىٰ بن بشر الإرجاني وزرقان وعيسىٰ بن الهيثم الصوفي وأمثالهم.

فأما الطبقة الثامنة فمنهم أبو علي محمد بن عبد الوهاب وهو الذي سهل الكلام وصنف فيه وبلغ فيه مبلغًا لم يبلغه أحد ممن قبله. ومنهم أبو مجالد أحمد بن الحسين البغدادي وأبو الحسين عبد الرحمن محمد الخياط أستاذ أبي القاسم البلخي، ومنهم أبو القاسم عبد الله بن أحمد البلخي، وكان أبو علي يفضله علىٰ أستاذه أبي الحسين وأبو الحسين أحفظ الناس لاختلاف المعتزلة في الكلام

وأعرفهم بأقاويلهم، ومنهم أبو بكر محمد بن إبراهيم الزيدي وأحمد بن علي الشطوي وأبو الحسين البردعي وأبو مضر الوليد بن أبي الوليد بن أحمد بن أبي دؤاد وأبوه أبو الوليد وأقرانهم.

فأما الطبقة التاسعة أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب وهو الذي بلغ مبلغًا لم يبلغ من تقدمه ولا لحقه من تأخر عنه. ومنهم محمد بن عمر الصيمري وأبو عمر الباهلي وأبو الحسين بن الحباب وعبد الله بن العباس الرامهرمزي وأبو العباس رزق الله وأبو بكر بن حرب التستري وأبو الحسن بن فردويه والخراسانيون الثلاثة أبو سعيد الأشروسي وأبو الفضل الكَسي وأبو الفضل الخجندي ولأبي القاسم أصحاب كثيرة كأبي حفص القرميسيني وأبي القاسم العامري وأبو بكر الفارسي وكان ببغداد حلقة ينسبون إلىٰ أبي القاسم مثل ابن المنجم وابن أبي حامد. ومنهم إمامية كالنوبختيٰ الحسن بن موسىٰ ولأبي بكر الزبيري بأصبهان أصحاب كثيرة كأبي محمد بن حمدان وغيره.

فأما الطبقة العاشرة فمنهم أبو علي بن خلاد وأبو عبد الله البصري وأبو إسحاق بن عياش وأبو القاسم السيرافي وأبو بكر الإخشيد وأبو الحسن الأزرق وأبو بكر النجاري وأبو عمران السيرافي وأبو أحمد بن أبي سلمة وعلي بن عيسىٰ صاحب التفسير وكالقاضي أبي الحسن ونحوه.

فأما من روي عنه العدل فمنهم كثرة، وإنما نذكر من درس فيه وصنف. فأما العترة فكلهم إلا القليل يذهب مذهب العدل، فمن المتقدمين كالنفس الزكية وإخوته إبراهيم ويحيىٰ وإدريس وغيرهم وكالقاسم والهادي وأولادهم ونظرائهم وكزيد بن علي ومحمد بن علي الباقر والصادق وغيرهم، وكأحمد بن عيسىٰ بن زيد فقيه آل محمد.

فأما من المتأخرين فكل من يرجع إلىٰ فضل ذهب هذا المذهب كالناصر وأولاده وأبي عبد الله بن الداعي وأبي طالب وأبي الحسين الهارونيين وابنهما[1] وأبي العباس الحسني والناصر الخارج بالديلم وكالمرتضىٰ والرضىٰ وأمثالهم وذكر جميعهم يطول.

فأما من روي عنه العدل ممن بويع له بالخلافة واشتهر به عمر بن عبد العزيز من المروانية ويزيد بن الوليد الناقض بايعه الغيلانية حتىٰ قيل الملحد الوليد بن يزيد. ومن العباسية السفاح والمنصور والمهدي والمأمون والمعتصم والواثق والمهتدي والمعتضد. قال المأمون: لم يقل أحد من آبائي بالجبر. فأما من روىٰ عنه العدل واشتهر به من أهل الزهد عمرو بن دينار ومسلم بن خالد الزنجي والوضين بن عطاء والحسن وبشير الرحال ومطرق بن عبد الله وقتادة ومحمد بن واسع وكهمس بن الحسن وصالح المري والفضل الرقاشي ويحيىٰ بن أبي كثير وأبو داود النخعي.

فأما من روي العدل من الفقهاء المتقدمين كزفر بن الهذيل ومحمد بن الحسن وسلام بن مطيع وأبو عبد الله محمد بن شجاع ومسعر بن كدام وأبي جازم وعيسىٰ بن أبان وابن سماعة محمد والشافعي وابن شريح وابن عبد الرحمن الشافعي وعلي بن موسىٰ القمي.

ومن المتأخرين أبو الحسن الكرخي وأبو بكر الرازي وأبو سهل الزجاجي والقاضي أبو نصر بن سهل وأمثالهم.

فأما رواة الأخبار فكثيرة وقد تبين ذلك في الكتب المؤلفة في هذا الباب،

(١) كذا بالأصل، ولعل صوابها: وابنيهما.

وكذلك من نسب إلىٰ العدل من الأدباء والشعر كالمبرد وغيره(١).

منهم الغيلانية أصحاب غيلان وهم يميلون إلىٰ شيء من الإرجاء. والواصلية أصحاب واصل وهم بالمغرب والبغدادية أصحاب الجعفرين وأبي القاسم، والبصرية أصحاب أبي الهذيل. ثم اختلفوا ثلاث فرق؛ الإخشيدية أصحاب أبي بكر الإخشيد، والعلوية أصحاب أبي علي، والهاشمية أصحاب أبي هاشم. وكانت الفتنة عظمت في الخلاف بين الإخشيدية وبين أصحابنا، ثم صار العدد في البصرية والبغدادية في أصحاب أبي هاشم(٢).



(١) ورد فراغ قدر نصف سطر، كأن الناسخ وضعها ليضع عنوانا فرعيا بمداد أحمر ثم لم يفعل.

(٢) ورد في الهامش: «بلغ مقابلة».

مسألة

قال أصحابنا: العَالَم مُحدث. وقالت الدهرية: قديم. لنا أن الجسم لم يخل من المحدث ولم يتقدم عليه، فيجب أن يكون حكمه في الوجود كحكمه.

وذكر مشايخنا أن هذه الدلالة تبنىٰ علىٰ أربعة فصول؛ منها أن ههنا أعراضًا غير الأجسام، ومنها أنها محدثة، ومنها أن الجسم لا يخلو منها، ومنها أن الجسم إذا لم يسبق المحدث يجب أن يكون محدَثًا.

ومن خالفنا في حَدْث العالم يخالف في كل فصل منه؛ لأن من الفلاسفة من ينفي الأعراض، ومن أهل القبلة أيضًا من ينفيه.

ومنهم من أثبت الأعراض وقال بقدمها. ومنهم من أثبتها محدثة، وزعم أن الأجسام كانت متعرية عنها، وعلىٰ هذا أكثرهم. ومنهم أقر بالفصول الثلاثة، وزعم أنه ليس حكم الجسم حكمها في الحدوث. وهذه الطريقة سلكها ابن الرونديي فبدل علىٰ كل فصل.

فالدليل علىٰ إثبات الأعراض أن يقول: إن الجسم تجددت عليه حالة مع جواز أن لا تتجدد وهو كونه كائنًا، وحالة في ذاته علىٰ ما كان فلابد من أمر تجدد لأجله تجددت هذه الحالة والأمور المتجددة وجود معنىٰ أو عدم معنىٰ أو الفاعل، وبطل أن يكون لعد معنىٰ لعدم الاختصاص، ولأنه يوجب كونه متحركًا ساكنًا لجواز خلو الجوهر من الضدين. وبطل أن يكون بالفاعل لأن القدرة علىٰ صفة الذات تبع للقدرة علىٰ الذات ونحن لا نقدر علىٰ الذات فلم يبق إلا وجود معنىٰ.

والدليل علىٰ حدوث الأكوان أنها لو لم تكن متجددة لما تجددت الحالة الصادرة عنه فتجدد الحكم نعلم تجدد العلة وبتجدد العلة نعلم حدوثها، ولأنه إذا

كان كائنًا في جهة فقط فنقل[١] إلىٰ جهة أخرىٰ فحال الكون الأول لا يخلو من أن يكون باقيًا كما كان، وفيه قلب جنسه أو منتقلًا والانتقال علىٰ الأعراض لا يجوز فلم يبق إلا عدمه، والعدم علىٰ القديم لا يجوز، فيعلم حدوثها.

والدليل علىٰ أن الجسم لا يخلو من الأكوان أن العلة إذا أوجبت للجسم حالًا وعلم أن ذلك الحال لا بد أن يكون لتلك العلة فقط، فمتىٰ علم أن الجسم في حال وجوده لا يخلو من تلك الحالة يعلم عند ذلك أنه لا يخلو من تلك العلة فإذا صح ذلك وعلم استحالة خروج الجسم من أن يكون كائنًا في محاذاة يعلم أنه لا يخلو من المعنىٰ الذي يكون به علىٰ هذه الحالة.

والدليل علىٰ أن الجسم يجب أن يكون محدثًا إذا لم يتقدم الأكوان الحادثة أنه متألمًا يتقدمها فقد شاركها أنه وجد في حال وجودها فوجب أن يكون حظه في الوجود كحظها، فإذا كانت هي محدثة فيجب كونه محدثًا كزيد وعمرو، وإذا علم أن أحدهما لم يسبق الآخر في الولادة وعلم أن أحدهما ولد مذ سنة علم أن الآخر كذلك، وإذا ثبتت هذه الفصول ثبت حدوث الأجسام.

قال أصحابنا: للعالم صانع أحدثه بمعنىٰ أنه لم يكن شيء منه فاخترعه وكوّنه. وأكثر الفلاسفة ينفون الصانع.

لنا أنه ثبت حدوث العالم وقد علمنا أن أفعالنا تحتاج إلينا في حدوثها لكونها محدثة فإذا شاركها الأجسام في الحدوث يجب أن يشاركها في الحاجة إلىٰ محدث يوضحه أنها في حال عدمها وبقائها لا تحتاج إلينا وكذلك موتنا لا يؤثر فيها، فعلم أن الحاجة للحدوث.

---

(١) ورد فوق السطر «أظنه فنقل».

قال أصحابنا: لا يجوز أن يكون الأجسام وأكثر الأعراض من فعل جسم.

وقالت المفوضة والباطنية: إن العالم من فعل محدث جسم.

لنا أن الواحد منا مع تمام قدرته وآلته يتعذر عليه فعل الجسم علىٰ طريقة واحدة، فعلم أن التعذر لأنه غير مقدور عليه.

ولو جاز مع هذا التعذر القول بأنه مقدور لجاز لقائل أن يقول: إنه يقدر علىٰ الجمع بين الضدين، وجعل القديم محدثًا، وإذا ثبت تعذره علينا لأنا قادرون بقدرة، والقدرة وإن اختلفت فمقدوراتها متجانسة، فكل ما «لا يكون مقدورًا لواحد»[1] لا يكون مقدورًا لقادرين بقدرة.

قال أصحابنا: لا تأثير للنجوم خلافًا للمنجمين أنها تؤثر وجميع ما يحدث في العالم من تأثيرها.

لنا أنه لا يخلو إما أن يقول بأنها حية قادرة ثم يضيف الأجسام إليها، وقد ثبت أن كل جسم لابد أن يكون قادرًا بقدرة، والقادر بالقدرة لا يجوز أن يفعل الجسم، علىٰ أنه لا دليل لهم علىٰ كونها حية قادرة. أو يقول توجب الحوادث بطبعها فيؤول معهم الكلام إلىٰ الطبع علىٰ ما يزعمه أهل الطبائع، ولأنا بينا أن الأجسام محدثة فلابد من صانع يُنتهىٰ إليه، [...][2] والنجوم وغيرها فيه سواء.

قال أصحابنا: الطبع غير معقول والقول به فاسد خلافًا للطبائعية.

لنا أن الكلام معهم يقع في فصلين؛ أحدهما أن الطبع غير معقول، والثاني أنه وإن كان معقولًا فلا يصح إضافة الفعل إليه. ولأهل الطبائع في ذلك هوسات

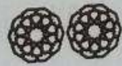
(١) وردت بالأصل مكررة!

(٢) في هذا الموضع سقط.

كثيرة وفصول طويلة. فالدليل علىٰ أنه لا يعقل أن الشيء يجب أن يعقل أولًا ثم يعبر عنه، ولا شيء يشار إليه يتميز من غيره حتىٰ يسمىٰ طبعًا، فإن ادعوا أن ههنا شيئًا يمكن أن يشار إليه قلنا لا يخلو إما أن يعلم ضرورة فكان يجب أن يشاركهم فيه، أو يعلم بدليل فيجب أن يذكروا الدليل، ولا دليل معهم. ثم لو عقل لكان لا يخلو إما أن يكون جسمًا أو عرضًا، وكل واحد منهما لا يصح أن يفعل الجسم، أما الجسم فقد ذكرنا، وأما العرض فلأنه ليس بقادر، ويستحيل إضافة الجسم إلىٰ من ليس بقادر.

كل من قال بالصانع قال: إن العالم محدث وصانعه قديم خلا برقلس وجماعة من الفلاسفة فإنهم قالوا: العالم قديم وله صانع قديم. ومنهم من قال: له علة قديمة.

لنا إنا قد دللنا علىٰ حدوث الأجسام. والذي يدل علىٰ فساد هذا القول أن كل واحد منهما قديم وليس العالم بأن يقال إنه صانع والآخر مصنوع أولىٰ من أن يقال إن العالم مصنوع وهو صانع، وكذلك القول في العلة فبطل ما قال.



مسألة

قال أصحابنا: الشيء الواحد لا يجوز أن يصير أشياء وفي القائلين بقدم الأجسام من يقوله: إنها كانت هيولىٰ شيئًا واحدًا ثم صارت أشياء لا علىٰ وجه الفعلية، ولكنه مادة تكون منها الأشياء.

لنا أن الشيء الواحد لا بد أن يختص بحال يبين بها عن غيره، ولو صار شيئين أو أشياء لم يخل أن يحصل لكل واحد منهما صفة يختص به أو لا يحصل له ذلك، ولا يمكن أن يقال لا يختص بصفة تبين بها من غيره مما خالفه ويوافق بها ما وافقه، لأنه محال، فلا بد أن يختص كل واحد منهما بصفة لذاته، وهذا يوجب حصوله علىٰ صفة لذاته لم يكن عليها من قبل، لأنه إن قال كان عليها من قبل نقض قوله: إنه كان شيئًا واحدًا فصار أشياء.

أكثر من قال بالصانع القديم يقول: إنه حي قادر عالم سوىٰ الديصانية فإنهم يثبتون قديمين؛ أحدهما هو النور، وهو حي قادر عالم يفعل الخير باختياره. والثاني هو الظلمة، وهي ميتة جاهلة عاجزة يقع منها الشر طباعًا.

فأما الدليل علىٰ فساد القول بالاثنين يجيء من بعد.

والدليل علىٰ أنه لا يجوز إثبات قديم عاجز جاهل أن للقدم من الصفات الخاصة التي توجب الخلاف والوفاق، فلمّا اشتركا في القدم وجب أن يشتركا في كونه عالمًا قادرًا لو يشتركا في كون الظلمة عاجزة جاهلة، فيكون كل واحد منهما قادرًا عاجزًا عالمًا جاهلًا، وهذا محال.

وأما الدليل علىٰ أن صانع العالم قادر صحة الفعل منه، وكون فعله محكمًا يدل علىٰ أنه عالم وصحة كونه قادراً عالمًا يدل علىٰ كونه حيًّا وتعلق الفعل به يدل

علىٰ وجوده لاستحالة تعلق الفعل بالمعدوم كالقدرة المعدومة، ولو كان محدثًا لاحتاج إلىٰ محدث فيتسلسل إلىٰ ما لا نهاية، فدل أنه قديم.

قال أصحابنا: إنه تعالىٰ عالم لم يزل حي قادر. وقال هشام بن الحكم ومن تبعه الرافضة: إنه عالم بعلم محدث بعد أن لم يكن عالمـًا.

لنا أنه لو لم يكن عالمًا ثم صار عالمـًا لاحتاج إلىٰ علم محدث علىٰ طريقتنا في إثبات الأعراض وهو فعل محكم متقن لا يقدر عليه إلا العالم فكان لا يصح أن يكون عالمـًا فقط، ولأنه لو كان عالمـًا بعلم محدث لم يخل إما أن يعلم كل الأشياء بعلم محدث أو بعضها بعلم محدث وبعضها لذاته أو بعلم لذاته وبعلم محدث وعلىٰ أي وجه كان فها هنا جهل محدث، فإما أن يخرج عن صفة الذات بكونه جاهلًا أو لوجد الجهل ولا يوجب كون أحد جاهلًا، وفيه قلب جنسه.

قال أصحابنا: إنه تعالىٰ عالم لذاته لا بمعنىٰ أن ذاته علة ولكن يجب كونه عالمـًا. وقالت الكلابية: إنه عالم بعلم لا يوصف بأنه قديم أو محدث. وقالت الأشعرية: إنه عالم قادر لمعان قديمة قائمة بذاته؛ لا يقال: إنه هو أو غيره أو بعضه. وقالت الكرامية: إنه عالم بعلم قديم غير الباري قائم بذاته يوصف بأنه عرض قديم.

لنا أن القدم من صفات الذات فالاشتراك فيه يوجب التماثل فلو كان هناك معنىٰ قديم لوجب أن يكون مثلًا للقديم.

ويلزم أربعة وجوه من الفساد:

أحدها: أن القدرة والعلم إلهًا.

والثاني: أن ذات الباري يكون علمًا وقدرة.

والثالث: أن تكون القدرة عَالمـًا والعلمُ قدرةً.

والرابع: أن يكون واحد يكفي. وكل ذلك فاسد.

ولأنه صفة واجبة، فاستغنىٰ عن علة موجبة ككونه قديمًا وكون علمه علمًا قديمًا عندهم. ولأنه لو كان عالمـًا بعلم وقد تعلق علمه بما تعلق به علمنا من الشيء الواحد علىٰ وجه واحد فكان يجب كون علمه مثلًا لعلمنا ويستحيل كون مثل القديم محدثًا، ويلزم عليه أربع وجوه من الفساد؛ أن يكون علمنا قديمًا، أو علمه محدثًا، وأن يتعلق علمه بمعلوم واحد لا يجاوزه، أو يتعلق علمنا بما لا نهاية له. وكله فاسد.

والدليل علىٰ أنه لو كان له علم لوجب أن يوصف، لأن كل معلوم يتميز لابد أن يوصف بصفة وبعد فإنهم ناقضوا أليس قد وصفوه بأنه علم وأنه تعالىٰ عالم به. وبعضهم قال هو أزلي.

قال أصحابنا: صانع العالم واحد خلافًا للثنوية والمجوس في القول بالاثنين، وللنصارىٰ في القول بالتثليث.

لنا أنهما لو كانا اثنين لكانا مثلين ويصح التمانع في أنه يوجب كون أحدهما عاجزًا كوجود التمانع فيجب نفي الاثنين. ويقال لهم: هل تاب مذنب فلابد من بلاء، فيقال التوبة من النور أو من الظلمة والذنب من أيهما؟ فإن قال: هما من النور، فقد أضاف الذنب إلىٰ النور. وإن قال: هما من الظلمة فقد صادف التوبة وهي خير إلىٰ الظلمة. وإن قال: الذنب من الظلمة والتوبة من النور فقد تاب غير من أذنب. وهذا محال.

اختلفوا في معنىٰ التوحيد؛ فمنهم من قال: الذي لا يتجزأ أو لا يتبعَّض.

ومنهم من قال: إنه المتفرد بصفاته التي لا يشاركه فيها غيره. ومنهم من قال هو المتفرد بالإلهية. والاختيار هو الثاني، وإن كان الثالث يقرب منه. لنا أنه لا يشبهه أن قولنا واحد صفة مدح وأن يتجزأ لا يكون مدحًا[1].

قال أصحابنا: كونه سميعًا بصيرًا مدركًا صفات غير كونه عالمًا، وعند البغداديين أن معناه يرجع إلىٰ أنه عالم بالمسموعات والمبصرات والمدركات وليس ذلك بصفات.

لنا أن الواحد منا يفصل بين كونه مدركًا وغير مدركٍ مع كون علمه في الحالين علىٰ السواء كمن يرىٰ السماء ثم غمض عينيه يعلم في الحالين أنه فوقه، وكطعم السكر ونحوه. وأظهر العلوم ما إذا رجع الإنسان إلىٰ نفسه وجد ذلك من نفسه وهذا من ذلك.

قال أصحابنا: إنه تعالىٰ يُسمىٰ شيئًا، ويسمىٰ ما سواه أيضًا أنه شيء. وقال جهم بن صفوان وجماعة والباطنية:

إنه لا يسمىٰ بشيء، وتسمىٰ ما سواه بأنها أشياء. وقال الناشي: يسمىٰ الله بأنه شيء ولا يسمىٰ ما دونه بأنه شيء، ولكن يقال مشيئًا.

لنا أن الشيء اسم لما يصح أن يعلم ويخبر عنه وهو معلوم يخبر عنه وكذلك غيره والاشتراك في كونه معلومًا، وفي التسمية لا يوجب التشبيه كما يسمىٰ الضدان بأنهما موجودان.

قال أصحابنا: إنه ليس بجسم ولا صورة خلافًا لهشام بن الحكم وهشام الجواليقي أنه جسم، ومنهم من قال له صورة. ومنهم من قال له أعضاء.

(١) كذا بالأصل، ولعلها «وأن لا يتجزئ».

لنا أنه لو كان جسمًا لجاز عليه ما يجوز علىٰ الأجسام من دلالة الحدث، ولأن الأجسام كلها جنس واحد فلو كان جسمًا لكان مثلًا لهذه الأجسام وهذا لا يجوز.

قال أصحابنا: لا يسمىٰ الله بأنه جسم. وقالت الكرامية يسمىٰ بذلك. ومعناه أنه قائم بنفسه.

لنا أن معنىٰ الجسم في اللغة التي نتكلم بها هو الطويل العريض العميق، ولذلك يقولون أجسم فيما ازداد طوله وعرضه، فإن سماه جسمًا علىٰ هذه اللغة فهي مانعة، وإن سماه من جهة نفسه فلآخر أن يقول إنسانًا بمعنىٰ أنه حي قائم بنفسه فاعل، ولقائل أن يقول أسميه شخصًا وكل ذلك فاسد.

قال أصحابنا: إنه تعالىٰ ليس بصورة. وقال هشام بن سالم وجماعة من المشبهة: إن له صورة مع قولهم إنه ليس بجسم.

لنا أن الصورة ترجع إلىٰ معنىٰ الجسم فكل دليل دل أنه ليس بجسم كذلك يدل أنه ليس بصورة.

قال أصحابنا وأكثر الأمة: إنه تعالىٰ ليس في مكان، ولا يجوز عليه أن يتحرك وينتقل. وقال هشام بن الحكم والجواليقي وجماعة من الرافضة والحشوية والحنابلة: إنه في مكان دون مكان، وأنه يتحرك وينتقل. وقالت الكلابية: إنه علىٰ العرش لا بمعنىٰ الاستقرار. وقالت الكرامية: إنه علىٰ العرش. ومنهم من قال بجهة الفوق. وما يقوله ابن كلاب غير معقول.

لنا أنه لو كان في مكان أو جهة لكان متحيزًا ولو كان متحيزًا لكان جسمًا، ولأنه لو كان في مكان دون مكان لكان كائنًا يكون ويكون فيه دلالة.

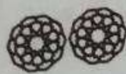
واختلف أصحابنا هل يطلق بأنه في كل مكان بالحفظ والتدبير؛ فمنهم من جوز الإطلاق والتقييد، ومنهم من قال لا يجوز إلا أن يقيد فيقال بكل مكان بالحفظ والتدبير، والأصل فيه أن كل لفظ فيه إيهام التشبيه فإنه لا يطلق عليه تعالىٰ.

قال أصحابنا: إنه تعالىٰ لا يرىٰ. وهو قول الزيدية والخوارج والمرجئة. ومن قال بالجسم والصورة يقول: إنه يُرىٰ وأن بينه وبينهم حجابًا لولاه لَرُئِيَ، وقالت الأشعرية: إنه يُرىٰ في الآخرة مع قولهم: إنه ليس بجسم ولا يشبه شيئًا. ومن الناس من قال: يرىٰ في الدنيا. وقال ضرار: يرىٰ بحاسة سادسة. ولغلاة الشيعة أقاويل في ظهور الله واحتجابه خارجة عن مسألة الرؤية لأنا نتكلم فيه مع من يقول: إنه ليس بجسم ولا صورة ولا شبه له.

لنا قوله تعالىٰ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] فقد تمدح بنفي هذه الصفة عن ذاته فإثباته بحال يكون نقصًا كقوله: ﴿لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾[البقرة: ٢٥٥] ولأنه لو كان مرئيًا لرؤي الآن إذ الموانع لا تجوز عليه، ولأن ما يدرك بالحواس لابد أن يكون بجهة حتىٰ لا يكون بينه وبين قاعدة الشعاع ساتر أو ما يجري مجرىٰ الساتر، وهذا لا يجوز عليه تعالىٰ.

في التناهي

حكىٰ شيخنا أبو القاسم عن المعتزلة والزيدية والخوارج والمرجئة أنه تعالىٰ غير متناهي في الذات والقدرة لا علىٰ أنه جسم، ولكن بمعنىٰ أنه ليس بجسم.



عن معنىً[١]، فلهذا أحلنا كونه متحركًا لنفسه لما فيه من المناقضة، وبعد فلو كان متكلمًا لنفسه لوجب كونه في ذاته علىٰ صفات الحروف، وعلىٰ أنه لو كان كذلك لكان لم يزل متكلمًا من غير أن يستفيد أو يفيد، وهذا غاية النقص، ولو كان متكلمًا للنفس لوجب أن يكون متكلمًا سائر أقسام الكلام ولوجب كونه متكلمًا لكل أحد في كل وقت، وهذا فاسد.

قال أصحابنا: الكلام هو هذه الحروف المنظومة والأصوات المقطعة. وقالت الأشعرية: هو معنىً في النفس.

لنا أن إثبات ما لا يعلم ضرورة واكتسابًا لا يصح، وما قالوه لا يعرف ضرورة، ولا دليل عليه، وإنما يعلم من الكلام ما يوجد من هذه الحروف، وأيضًا كل موضع وجدت هذه الحروف المنظومة وجد الكلام، فلو كان معنىً في النفس لكان يجوز أن يوجد هذه الحروف لا يوجد ذلك المعنىٰ، فلا يكون متكلمًا، وهذا محال.

قال أصحابنا: كلام الله تعالىٰ من جنس المعقول في الشاهد حروف منظومة وهو محدث. وقال هشام بن الحكم: إن القرآن صفة لله لا يجوز أن توصف. وقال ابن كلاب: إنه غير محدث ولا قديم ولا غير الله ولا هو ولا بعضه. وقال الأشعري: كذلك، وزاد بأنه قديم.

لنا أنه حروف منظومة متوالية، وهذه صفة المحدث، ولأنه يتلىٰ، وقد قال تعالىٰ: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢] ولأنه لو كان قديمًا لكان مثلًا له، وهذا فاسد علىٰ ما قررنا، ولأن قوله كلامه لا يوصف مناقضة لأنهم وصفوه بأنه كلام، وكل ما يعلم لابد أن يوصف بصفة.

[١] يبدو في السياق اضطراب، فلم يُتمّ الكلام في التناهي بعد، وهذه الصفحة تبدأ بالكلام علىٰ كلام الله.

قال أصحابنا: كلامه تعالىٰ غيره. ويحكىٰ عن بعضهم هو الله. وعن بعضهم أنه بعضه. والكلابية والأشعرية يقولون: إنه لا هو ولا غيره ولا بعضه.

لنا أن كلامه حروف منظومة وهذه الصفة بخلاف صفة القديم، ولأنه يبلىٰ فأما حد الغيرين فكل مذكورين يميز أحدهما عن صاحبه بما يخصه بالذكر وهذا يقتضي كون القرآن غيره، ولأنه لو كان هو لجاز أن يعيد.

قال أصحابنا: كلامه تعالىٰ عرض. وعن بعضهم أنه جسم. وعن بعضهم أنه ليس بجسم ولا عرض. وعن بعضهم أنه جسم وعرض. حكاه أبو القاسم.

لنا أن الإدراك يتعلق بالشيء علىٰ أخص أوصافه، فلو كان القرآن جسمًا لكان من جنس الجواهر، ولكان يدرك كما تدرك الجواهر، فبين أنه ليس بجسم، ولأنه يختص المحل كالأعراض.

قال أصحابنا: كلامه تعالىٰ محدث مخلوق. وقال محمد بن شجاع الثلجي: إنه محدث، ولا نطلق القول بأنه مخلوق.

لنا أن الخلق ما وقع من محدث مقدرًا، وهذا موجود في القرآن فتوصف به.

قال أصحابنا: إنه تعالىٰ يتكلم ويكلم. وحكي عن الإسكافي أنه لا يجوز أن يقال يكلم، لأنه يؤدي إلىٰ حلول الكلام فيه. كقولنا: تحرك. وهذا فاسد، لأن معنىٰ تكلم أنه فعل الكلام، كقولنا: تفضل وتعظم وتكرم، وليس كقولنا: تحرك؛ لأن معناه انتقل وهذا يستحيل عليه والكلام في الحكاية والمحكي. وسائر مسائل الكلام يجيء في اللطيف. وإنما ذكرنا هاهنا ما يختص القرآن.

اختلف أهل القبلة فيه علىٰ ثلاثة أقوال:

فمنهم من قال: إنه فعل للعبد غير مخلوق لله، وهو قول جماعة أهل العدل.

وقال جهم: إنها مخلوقة له منسوبة إلىٰ العبد مجازًا، فقولهم صام وصلىٰ كقولهم طال وقصر. وقالت النجارية وضرار وحفص الفرد والكلابية: هي مخلوقة لله تعالىٰ كسب للعبد، ومنهم من قال فعل للعبد.

لنا أنه يجب وقوعه بحسب قصد ودواعيه وانتفاؤه بحسب كراهته وصوارفه علىٰ طريقة واحدة فلولا أنه فعله، وإلا لم يجب فيه هذه القضية، ولأنه لو كان فعلًا لله تعالىٰ لم يصح أن يأمر به وينهىٰ عنه ويثيب له ويعاقب عليه، ولأن الحكم لا يخلق بسبب نفسه.

تصرف الساهي والنائم فعلهم خلافًا للأشعرية.

لنا أنه يقع لحسب قدرته فدل أنه فعله

قال أصحابنا: لا يجوز أن يكون مقدورٌ[1] واحدًا بين قادرين، ولا فعل بين فاعلين، ولا بين قدرتين، ولا بين قادر وقدرة، خلافًا للنجارية والكلابية.

لنا لو صح ذلك لصح أن يريد أحدهما إيجاده ولا يريد الآخر فيؤدي إلىٰ وجوده وعدمه، وهذا محال.

قال أصحابنا: الكسب علىٰ ما تزعمونه لا يعقل، وإن عقل فهو فاسد. وزعم أكثر المجبرة بالكسب.

لنا أن الفعل بجميع صفاته مضاف إلىٰ الله تعالىٰ فلا صفة تعقل تضاف إلىٰ العبد تسمىٰ كسبًا إلا أنه محله، فهو والجماد في ذلك سواء، فإذًا هو لفظ لا طائل تحته. ولا يقال: إنه الذي حلت مع القدرة عليه. لأنا نقول: ما معنىٰ القدرة عليه علىٰ إيجاده أم لا، فإن قالوا علىٰ اكتسابه، قلنا يفسر الكسب بالكسب. والدليل

(١) بالأصل: مقدوراً

علىٰ فساده مع هذا أنه إذا كان خلقًا له تعالىٰ لكان العبد مجبورًا علىٰ اكتسابه فلا يصح الأمر والنهي.

اختلف أهل العدل في تسمية أفعال العباد خلقًا؛ فمنهم من يجيزه، ومنهم من لا يجيزه.

لنا أن الخلق: إحداث الشيء مقدرًا، وقد قال تعالىٰ: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْـَٔةِ الطَّيْرِ﴾ [المائدة: ١١٠].

في المتولدات؛ أجمعت المجبرة أن المتولدات فعل الله تعالىٰ وليس بكسب للعبد واختلف من قال: إن العبد يفعل فيه. فمنهم من قال: لا فعل للأجسام إلا الإرادة وما سواها فعل المحل طبعًا، وهو مذهب الجاحظ ومعمر. ومنهم من قال: قد يفعل الإنسان غير الإرادة إلا أن ما جاوز حيزه هو فعل الله تعالىٰ بإيجاب الخلق؛ لأنه طبع الحجر طبعًا إذا دفعت ذهبت، وهو قول إبراهيم النظام. وقال صالح قبّة: إنه فعل الله تعالىٰ يبديه في حال وجوده. وقال ثمامة: إنه حدث لا محدث له. وعندنا أنه فعل العبد يفعله بسبب.

فالدليل علىٰ أن الإنسان يفعل غير الإرادة بخلاف قول معمر إنا دللنا أن يصرف الإنسان فعله حادث من جهته حيث وجد بحسب قصده ودواعيه، وهي بعينها تدل علىٰ أن الحركات فعله، ولأن العلم بأن الحركات فعله سابق علىٰ العلم بأن الإرادة فعله، فمن نفىٰ ذلك يلزمه نفي هذا.

والدليل علىٰ أن الإنسان يفعل في غير حيزه خلاف قول إبراهيم أن تحريكنا الحجر باعتماد اليد عليه يحصل بحسب قصده ودواعيه بمنزلة تحريك الجوارح، فكما أن المباشر فعله كذلك المتولد، ولأن تحرك الحجر عند دفعه يجب وجوده بحسبه، فلولا أنه متولد عنه وإلا لم يجب ذلك فيه.

والدليل علىٰ أنه لا يقع بطبع المحل بخلاف قول الجاحظ أنه لو وقع بطبع المحل لوجب أن يكون فعلًا للمحل ولا يتعلق بالجملة ولا يقع بحسب قصدها ودواعيها، وفي صحة ذلك دليل علىٰ أن الفعل يقع من القادر علىٰ أنه لا فرق بين من قال: الحركة تقع بالطبع، لأنه متىٰ أراد بها كانت وبين من قال: الإرادة تقع بالطبع، لأنه متىٰ دعاه الداعي إلىٰ الحركة كانت الإرادة، ولأن هذا الطبع إن أشار به إلىٰ نفس الجوهر وما يختص به من الأحوال فيجب أن لا يوجد إلا علىٰ هذه الصفة، وإن أراد بالطبع معنىٰ في الجوهر لم يخل ذلك المعنىٰ من أن يقع بالطبع أو من الله أو من الواحد منا، وبطل الأول لأنه يلزمه إثبات ما لا نهاية له من الطباع، وإن هو فعلنا لزمه في سائر ما في المحل. وإن قال فعله تعالىٰ بطل القول بالطبع.

والدليل علىٰ أنه لا يجوز إثبات حدث لا محدث له خلاف قول ثمامة أنا بينا أن المحدث يحتاج إلينا، وعلة حاجته حدوثه، فوجب في كل محدَث أن يحتاج إلىٰ محدِث.

والدليل علىٰ أنه ليس بفعل الله تعالىٰ خلاف قول صالح والمجبِّرة إنه يجب وقوعه بحسب قصدنا ودواعينا كالمباشر، ولأنه يتعلق به الأمر والنهي كالمباشرة.

واختلفوا في المتولدات ما هي؟ فقال بعضهم: هو الفعل الذي يكون بسبب متىٰ حل في غيره. وقال بعضهم: هو الذي أوجبه سببه لخرج من إمكاني تركه. وقال بعضهم: هو الفعل الثالث الذي يلي الثاني. وقال الإسكافي: هو كل فعل تهيأ فعله علىٰ الخطأ دون القصد إليه. وقال أبو علي وأبو هاشم وجماعة: إن المتولد ما يفعله بحسب غيره من الأفعال كالعلم المتولد من النظر والتأليف المتولد من المجاورة.

والمباشر ما يقتضيه بالقدرة في محلها لأن الدلالة دلت علىٰ أن القادر قد يفعل ابتداء[1] وقد يفعل بواسطة فاحتجنا إلىٰ عبارة يفصل بها بين الأمرين فقلنا في الأول: إنه مباشر وفي الثاني أنه متولد.

قال أصحابنا: اللون والطعم والرائحة لا تحصل فعل من الإنسان متولدًا، وإنما هو فعل الله تعالىٰ. وقال بشر وجماعة من البغدادية: إنا نفعل ذلك متولدًا كما نبيض الناطف ونسود الحبر.

لنا أنه لو كان فعلنا لكان له سبب معقول، وقد علمنا أن كل فعل تعدىٰ عن محل القدرة فسببه الاعتماد، وقد علمنا أن الاعتماد لا يولد هذه الأشياء، فأما ما ذكروه فبعيد لأنه ليس بلون حادث وإنما يظهر لون كامن غير ظاهر.

قال أصحابنا: التوبة من المتولد، وقد وجد سببه يصح، وقال عباد لا يصح مالم يقع.

لنا المسبب بعد وجود سببه هو في حكم الموجود الواقع فتصح التوبة عنه.

قال أبو علي وجماعة: ليس في فعل الله متولد، لأنه يوجب الحاجة إلىٰ السبب.

وقال أبو هاشم ومن تبعه: يصح أن يفعل فعله متولدًا.

لنا أن كون الشيء متولدًا عن غيره يرجع إلىٰ ذلك الفعل دون الفاعل فصار كحاجة الفعل إلىٰ محل، وقال تعالىٰ ﴿وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ﴾ [يونس: ٢٢].

في المتولد

ثم اختلفوا: قول أبي هاشم؛ فقال مرَّة: عين ما يفعله متولدًا يجوز أن يبتدئه

(١) وردت هذه الجملة مكررة!

ثم رجع، وقال عتبة: لا يجوز أن يفعله مبتدأ وجنسه يجوز أن يفعله مبتدأ، وهو قول القاضي.

لنا في الجنس أن القول بذلك يؤدي إلىٰ الحاجة بخلاف العين كالأجناس المقدورة للقادر بقدرة.

قال أبو هاشم ومن تبعه: الحركة لا تولد الحركة. وقال أبو علي: تولد. وسنذكره في باب اللطيف.

وعندنا المولد للحركة والسكون هو الاعتماد والكون يولد التأليف والألم.

وجملة ذلك أن أفعال القلوب لا متولد فيها إلا العلم المتولد عن النظر، فأما أفعال الجوارح فالأكوان والتأليف والصوت والألم والاعتمادات تصح أن تكون متولدة، ثم تنقسم؛ فمنها ما لا يصح أن توجد من فعلنا لا متولدًا كالصوت والألم والتأليف علىٰ أحد قولي أبي هاشم، وذكر في موضع آخر علىٰ قول أبي علي أن التأليف قد يقع مباشرًا. وقال بعضهم: الأفعال كلها سوىٰ الإرادة متولدة.

والدليل علىٰ أن العلم متولد عن النظر أنه يوجد لجسمه وما عدا ذلك لا يعقل فيه التولد.

فأما أفعال الجوارح فالمجاورة تولد التأليف، والوهي يوجب الألم، والاعتماد يولد الكون والصوت والاعتماد. وإنما قلنا: لا يوجد منا إلا متولدًا لأنه يتعذر علينا فعلها مبتدأ علىٰ طريقة واحدة.

قال أصحابنا: السبب والمسبب في حكم الشيء الواحد في القبح والحسن. وقال قوم: القبح يولد الحسن، والحسن يولد القبح. ويحكىٰ ذلك عن أبي علي.

لنا أن المسبب يوجد بوجود سببه، ومن المحال أن يكون له فعل ما إذا وجد لوجوده ما ليس له فعله.

قال أصحابنا: المولد للفعل هو الفاعل. وقال قوم: هو السبب. وهذا خلاف في عبارة لأنه إذا أراد أن السبب مولد بمعنىٰ أنه لولا السبب لما وجد فقد أومئ إلىٰ معنىٰ صحيح، ومن قال بالقول الآخر أراد أن الفاعل للسبب هو الفاعل للمسبب، وهذا أيضًا صحيح إلا أن إضافة الفعل إلىٰ الفاعل، أقول فلذلك اخترنا القول الأول.

قال أصحابنا: التولد ليس بمقدور عليه مع وجود سببه. وقال عباد: مقدور عليه.

لنا أنه بوجود سببه صار في حكم الموجود، ولذلك لا يقف علىٰ حسب قصده ودواعيه فخرج من كونه مقدورًا.

قال أصحابنا: الإرادة كالمراد في أنه يجوز أن يراد ولا يجب أن يراد. وقال بعضهم: لا يجوز أن يراد. وقال العطوي: لكل إرادة إرادة حتىٰ ينتهي إلىٰ إرادة يخلقها الله تعالىٰ ويضطر إليها.

لنا فيما أنه يصح أن يراد أنه فعل فيصح أن يراد دليله سائر الأفعال.

والدليل علىٰ أنه لا يجب لأن ما دعا إلىٰ الفعل دعا إلىٰ الإرادة ولا داعي إلىٰ إرادة الإرادة.

قال أكثر المعتزلة: الإرادة قبل الفعل لا يجوز غير ذلك. وقال أبو علي وأبو هاشم: تجوز المقارنة.

لنا أن ما دعا إلىٰ الفعل دعا إلىٰ الإرادة فكان وجودهما معًا جائزًا.

قال جماعة من المعتزلة: إن الإرادة قد توجب الفعل، وهو قول إبراهيم

ومعمر وجعفر بن حرب والإسكافي وعيسىٰ الصوفي. ومنهم من قال: لا يكون موجبه، وهو قول بشر وهشام الفوطي وجعفر بن مبشر وأبي علي وأبي هاشم.

لنا أن الإرادة لو أوجبت الفعل المراد لوجب أن يوجب فعل غيره، ولأنه كان يوجب وإن كان عاجزًا، ولأن كل سبب تولد في غير محله لابد أن يكون بين محله وبين ذلك المحل مماسة، ولا مماسة بين القلب والجوارح، فليس تولد الإرادة أفعال الجوارح.

قال أصحابنا: الاستطاعة قبل الفعل وليست بموجبة وتصلح للضدين. وقالت النجارية والأشعرية: إنها مع الفعل موجبة لا تصلح إلا لفعل واحد. وحكي عن قوم أنها مع الفعل تصلح للضدين، وهو قول أبي عيسىٰ الورَّاق وابن الروندي.

لنا ما استدل به أبو هاشم أن الفعل يوجد بالقدرة لولا ذلك لما تعلق بالقادر، وإذا ثبت أن وجوده بالقدرة وصح أنه لا يحتاج إليها في حال وجود الفعل كحاجة العلم إلىٰ الحياة فيجب أن تكون مخرجةً للفعل من العدم إلىٰ الوجود، ولأنه إما أن يحتاج إليه في حال عدمه أو وجوده أو بقائه وبطل الثاني والثالث فصح أنه يحتاج في حال عدمه ليوجد.

والدليل علىٰ أنها لا توجب أنها لو أوجبت لكان سببًا للفعل، وفي ذلك إخراج كونه فعلًا للقادر إلىٰ أنه فعل الفاعل القدرة بانفراده، وهذا يبطل إثبات القادر والقدرة، ولأنها لو كانت مع الفعل موجبة لكان الكافر غير قادر علىٰ الإيمان فيكون تكليفه تكليفًا لما يطيقه، وذلك قبيح.

والدليل علىٰ أن القادر علىٰ الشيء يجب أن يكون قادرًا علىٰ جنس ضده أنه لو لم يكن كذلك لم يكن بين القادر والمضطر فصل، لأنه لا يمكنه الانفكاك

عما هو فيه، ولأنه لو كانت القدرتان مضادان لوجب أن يضاد كون القادر قادرًا على الضدين ككونه قادرًا عاجزاً عالماً جاهلاً، ولو تضادا عليه لتضادا على كل موصوف، وهذا فاسد، لما ثبت أنه تعالىٰ قادر علىٰ الضدين.

تكليف ما لا يطاق قبيح، وكانت المجبرة لا تلتزم ذلك ويعتذرون عنه، حتىٰ صرح الأشعري بأن ذلك جائز.

لنا أنا نعلم ضرورة أنه يقبح أمر من لا جناح له بالطيران، ويقبح أمر الضرير بنقط المصاحف، ولأنه لا خلاف أن تكليف ما لا يعلم لا يجوز، والفعل إلىٰ القدرة أحوج، وقد قال تعالىٰ: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[البقرة: ٢٨٦].

اختلف أهل العدل هل يقال: إنه تعالىٰ قوّىٰ الكفار علىٰ الكفر؟ فأكثرهم علىٰ إنكار إطلاقه. والمحكي عن عباد جواز إطلاقه. وهو الصحيح عند شيوخنا.

لنا أن القوة هي القدرة، فكما جاز أن يقال: أقدره علىٰ الكفر كذلك يجوز أن يقال قواه.

في البدل

المحكي عن جماعة أهل العدل أن الفعل إذا وجد فمحال وجود ضده بدلاً منه. وقالت المجبرة: يجوز وجود الإيمان في حال الكفر علىٰ معنىٰ لولا يكون كان ما قد وجد وفعل، فإنما هربوا بهذا من القول بتكليف ما لا يطاق. ويقال: أول من أحدثه النجار.

لنا أن البدل إنما يصح في المنتظر، فأما فيما وجد فمحال، لأن وجود أحدهما يحيل الآخر. ولا فرق بين [من][1] قال في الموجود يصح وجود ضده بدلاً منه وبين

(١) سقطت من الأصل، والإضافة من عندنا.

من قال يصح وجود ضده معه بدلاً منه، ولا فرق بينه وبين من قال يجوز وجود المعدوم في حال عدمه. ويجوز أن يكون القديم محدثًا والمحدث قديمًا. وعلىٰ هذا ألزمهم أبو علي البدل في صفات الله تعالىٰ وفي الماضي وفي تجويز الأمر بالمحال.

[في الأجل][1]

قال مشايخنا: الأجل واحد، وهو الوقت الذي علم أنه يموت فيه. وقال بعض البغدادية: الأجل أجلان مقدَّرٌ ومسمىٰ.

لنا أن الأجل هو الوقت، يقال أجل دينه كذا، وأجل الموت وهو وقت موته، فما لم يمت فيه لا يسمىٰ أجلاً. وقوله تعالىٰ: ﴿وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾ [الأنعام: ٢] يعني قيامهم من القبور.

قال أصحابنا: لو لم يقتل المقتول لجاز أن يموت وجاز أن يعيش، فأما بعد أن قتل فيقطع علىٰ أنه لم يكن يجوز غير ذلك. وقال أبو الهذيل: لو لم يقتل لمات. وهو مذهب المجبرة. وقالت البغدادية: لو لم يقتل لعاش لا محالة.

لنا أن من قتل لو لم يقتل لكان الله تعالىٰ يقدر علىٰ إماتته وإحيائه، فلا معنىٰ للقطع علىٰ إحدىٰ الحالتين، فأمّا بعد القتل وقد علمنا أن معلوم الله تعالىٰ فيه موته في هذا الوقت فلا يجوز غير ذلك. فأما قوله تعالىٰ: ﴿لَوْ كُنتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ ٱلَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقَتْلُ﴾ [آل عمران: ١٥٤] قيل لو لم يخرجوا إلىٰ القتال لخرج قوم أخر من المؤمنين كتب عليهم ذلك، عن أبي القاسم. وقيل لو لم يخرجوا لقتلتم في بيوتكم وذلك في قوم خاص، عن أبي علي.

---

(١) لم يرد في الأصل والعنوان من عندنا.

[في الرزق] (١)

قال أصحابنا: الرزق ماله أن ينتفع به وليس لأحد منعه. وقالت المجبرة والحشوية: كل من أكل شيئًا أو شربه أو انتفع به فهو رزقه جعله الله له رزقًا.

لنا الخلاف يتعين في الحرام، وقد قال تعالىٰ: ﴿ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ [البقرة: ٣] وقال: ﴿ وَأَنفِقُواْ مِن مَّا رَزَقْنَٰكُم ﴾ [المنافقون: ١٠] فمدح بإنفاق الرزق وأمر بإنفاقه مع أنه نهي عن إنفاق الخراج وذم عليه، ولأنه لو جعله رزقًا له لما عاقبه بتناوله.

والرزق في الجملة لا يقدر عليه إلا الله تعالىٰ، لأنه أجسام وأعراض لا يقدر عليه غيره، فلهذا تقول: إن الرزق من الله تعالىٰ عند الإضافة يختلف الحال فيراعىٰ فيه السبب فقد يكون رزقًا من الله بأن يملكه الإنسان لسبب من جهته تعالىٰ كالمواريث والغنائم، وقد يكون من جهة إنسان كالهديات والصدقات، وقد يكون من جهة المرتزق. وعند المجبرة الجميع من جهته تعالىٰ.

لنا أنه أمر بالصدقة وحثَّ عليها وأثاب فاعليها وكذلك الهبة، وعلىٰ الضد في الحرام دل أنه فعل الإنسان.

قال أصحابنا: التكسب بطلب الرزق حلال خلافًا لجماعة من الحشوية والصوفية.

لنا أنه يقدر في عقل كل عاقل أن التماس النفع ودفع الضرر حسن، وقد يجب في بعض الحال، وقد ورد الكتاب بذلك في قوله: ﴿ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ ﴾ [الجمعة: ١٠] وإلا أن ﴿ تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ ﴾ [النساء: ٢٩] ونحوه.

(١) لم يرد في الأصل والعنوان من عندنا.

[في حد السعر][1]

حدُّ السعر ما يباع به الشيء غالبًا، فإذا زاد على المعتاد قيل غلاء، وإذا نقص قيل رخص، ثم ينظر فإن كان سبب من جهته تعالىٰ أضيف إليه، وإن كان بسبب من جهة آدمي أضيف إليه. وقالت الحشوية: جميع ذلك منه تعالىٰ.

لنا أنه نهي عن الاحتكار، ولعن المحتكر، فلولا أنه سبب في الغلاء، وإلا لما صح ذلك، ولأنه بسبب من جهته كسائر الأفعال.

في القضاء

قال أصحابنا: لا يطلق أن المعاصي بقضاء الله تعالىٰ خلافًا للمجبرة، والأصل فيه أن القضاء في اللغة علىٰ ثلاثة أوجه؛ بمعنىٰ الخلق، كقوله تعالىٰ: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ﴾ [فصلت: ١٢] وبمعنىٰ الأمر والإلزام، كقوله تعالىٰ: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣] وبمعنىٰ الإعلام وبيان الحال، كقوله: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [الإسراء:٤] فجميع أفعاله بقضائه بمعنىٰ الخلق، والطاعات بقضائه بمعنىٰ الأمر، وجميع الأشياء بقضائه بمعنىٰ العلم، وفي إطلاقه إبهام ومشاركة للمجبر فلا يطلق إلا بعد البيان.

في القدر

والقدر علىٰ ثلاثة أوجه؛ بمعنىٰ الخلق، كقوله: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا﴾ [فصلت:١٠] وبمعنىٰ الإخبار، كقوله: ﴿قَدَّرْنَٰهَا مِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ﴾ [النمل: ٥٧] وبمعنىٰ الكتابة: كقول العجاج:

واعلم بأن ذا الجلال قد قدر

---

(١) لم يرد في الأصل والعنوان من عندنا.

فلا يطلق إلا بعد البيان خلافًا للمجبرة. القدرية هم المجبرة المشبهة بالمجوس. وقالوا بل أنتم ذلك.

لنا أن الاسم يؤخذ من الإثبات، وهم يثبتون المعاصي بقضاء الله وقدره، وهو الموضع المختلف فيه؛ ونحن ننفيه، فهم القدرية كما أن من يثبت التشبيه يقال: إنه مشبه وكالمحكمة والمرجئة ونحوه، ولأنهم لهجوا بذكره فنسبوا إليه، كما ترىٰ، وقد ورد الخبر بأنهم قوم يعملون المعاصي، ويقولون: الله قدرها عليهم.

ثم وجه شبههم بالمجوس قيل فيه وجوه كثيرة، ومن أدل الدليل علىٰ أنهم هم القدرية أن النبي صلىٰ الله عليه شبههم بالمجوس دون سائر الكفار، والذي باين المجوس به من سائر الكفار أنهم قالوا من يقدر علىٰ الخير محال أن يقدر علىٰ الشر، ومن يقدر علىٰ الشر محال أن يقدر علىٰ الخير، ويستحيل اجتماع قدرة الخير والشر في واحد، والذي باين المعتزلة من سائر الفرق في هذا أنهم قالوا: محال بأن يقدر علىٰ الخير من لا يقدر علىٰ الشر أو يقدر علىٰ الشر من لا يقدر علىٰ الخير، وكل من قدر فإما أن يقدر عليهما أو لا يقدر عليهما فأما محال أن يقدر علىٰ أحدهما دون الآخر لأن القدرة تتعلق بالضدين وهذا ضد مذهب المجوس، ومذهب المجبرة في الكافر والمؤمن عين مذهب المجوس، زعم البرذعي في الشبه أن المجوس تزعم أن العالم من صانعين؛ محمود، ومذموم. والمجبرة تزعم أن المعصية من صانعين؛ محمود ومذموم.

قال أبو علي: لا يجوز أن يريد الله تعالىٰ نفس أكل أهل الجنة وشربهم وإن كان يريد إثابتهم، لأنه مباح. وقال أبو هاشم: يجوز. وقال القاضي: يجب.

لنا قوله تعالىٰ: ﴿كُلُواْ وَاشْرَبُواْ﴾ [الطور: ١٩] ولأن إثابتهم تجب عليه، ومن تمام إثابتهم أن يريد ذلك، لأنه يزيدهم سرورًا ولأن جميع ما في الجنة كالمضاف إليه،

ولذلك لا يصح أن يقع القبيح، فيجب أن يريده، وليس كذلك دار الدنيا لأنه لا فائدة في إرادة المباح.

قال أبو علي: العدل في أفعاله تعالىٰ حقيقة فيما يتصل بحقوق الغير. وقال أبو هاشم: جميع أفعاله عدل.

لنا أن ما يتعلق بحقوق الغير إنما وصف بأنه عدل لوقوعه علىٰ استقامة مع صحة وقوعه علىٰ خلافه، وهذا صفة كل فعله.

قال أبو علي: إزالة الشعر بالنورة يقع متولدًا من إحراقه كما يقع بالموس(١).

وقال أبو هاشم: يجوز أن يكون من فعل الله تعالىٰ بالعادة ولا يقطع.

لنا أنه تتأخر الإزالة، فلو كان متولدًا لما تأخر، ولا يبعد أن يكون فيه أجزاء فيها نارية تحرق.

قال أبو القاسم: إنه تعالىٰ أمر بالمباح وأراده وكلفه. وله في ذلك تفصيل.

وقال شيخنا: لا يجوز ذلك.

لنا أنه إنما يكلف ويأمر بما يكون لفعله علىٰ تركه مزية فما لا يكون كذلك فالأمر به قبيح، فأما في الآخرة فقد اختلف شيخنا علىٰ ما بيناه من قبل.

[في التكليف](٢)

قال أصحابنا: إنه تعالىٰ خلق الخلق تعريضًا للثواب وما سوىٰ المكلف للمكلف. وقالت المجبرة: خلق بعضهم للنار وبعضهم للجنة. وقال بعضهم: إنما

---

(١) في المخطوط رسمت «بالموسي».

(٢) لم يرد في الأصل والعنوان من عندنا.

خلقهم لإظهار قدرته. وعن بعضهم: لا يقال: إنه خلق لغرض.

لنا أنه عالم بأحوال فعله مختار له فلا بد من غرض وإلا كان في حكم العابث، وإذا ثبت أنه لابد من غرض لم يخل إما أن يكون لنفع نفسه، وذلك محال، أو لنفع غيره، والنفع ثلاثة؛ تفضل، وعوض، وثواب. ولا يجوز أن يكلف للتفضل والعوض لأنه يجوز أن يبتدئ به، فلم يبق إلا الثواب، فإنه لا يجوز الابتداء به لما يتضمن من التعظيم فيكلف تعريضًا له.

قال أصحابنا: لا يجوز التفضل بالثواب. وقال بعضهم: يجوز.

لنا أن الثواب يتضمن التعظيم وتعظيم من لا يستحقه قبيح، ألا ترىٰ أنه لا يجوز أن يعبد غير الله لهذا المعنىٰ، ولا يجوز أن يعظم أجنبيًّا تعظيم الوالد دل علىٰ ما قلنا.

تكليف من علم أنه يكفر حسن وللملحدة في ذلك خرافات كثيرة، يسأل عن ذلك ويبني ذلك علىٰ أصلها.

لنا أن تكليف من يعلم أنه يؤمن حسن فلا يخلو إما أن يحسن لإيمان العبد أو لأنه تعالىٰ معرض له بالنعمة مزيح للعلة، وبطل الأول لتأخره عن وقت التكليف، ولأنه يؤدي إلىٰ أن يؤثر فعل العبد في حسن فعل الله تعالىٰ فلم يبق إلا الثاني، وقد فعل ذلك بالكافر، وإنما أتىٰ في كفره من قبل نفسه فلا يقبح فعله لأجل كفره، كمن قدم الطعام إلىٰ جائع فلم يأكل حتىٰ مات لم يقبح.

تكليف من يعلم أنه يكفر نعمة خلافًا للمجبرة.

لنا أنه عرضه لمنفعة لا منفعة مثلها وهو الثواب ومكنه وأزاح علته، فقد فعل به غاية الإحسان فكفره لا يخرج فعله تعالىٰ من أن يكون نعمة كمقدم الطعام علىٰ ما بينا.

تكليف من يعلم أنه يكفر جائز وإن لم يكن لطفًا، وتكليف من يعلم أنه يكفر غيره عنده لا يجوز، وقال أبو القاسم: يجوز إذا كان يؤمن عنده جماعة فلا يجوز في الفصل الأول إلا أن يكون لطفًا.

لنا أنه مفسدة، والفرق أن الأول تمكين والثاني مفسدة، والتمكين حسن والمفسدة قبيحة.

قال أصحابنا: لا يجوز أن يخلق وغرضه التعذيب خلافًا للمجبرة، لأن إرادة الإضرار بالغير من غير استحقاق يقبح، وقد قال تعالىٰ: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦] وقوله: ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ ﴾ [الأعراف: ١٧٩] فالمراد به الإخبار عن العاقبة، كقوله: ﴿ فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ﴾ [القصص: ٨] وقال الشاعر:

لدوا للموت وابنوا للخراب[1]

في الضلال

عندنا الله تعالىٰ لا يضل عن الدين بل يهدي الجميع إليه. وعند المجبرة يضل بأن يخلق الضلال فيه، وحملوا آيات الهدىٰ والضلال علىٰ ذلك، فيقول: الإضلال علىٰ وجوه؛ منها عن الدين، كقوله تعالىٰ: ﴿ وَأَضَلَّهُمُ ٱلسَّامِرِيُّ ﴾ [طه: ٨٥] ﴿ وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُۥ ﴾ [طه: ٧٩] ومنها الإهلاك، كقوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ ٱلْمُجْرِمِينَ فِى ضَلَٰلٍ وَسُعُرٍ ﴾ [القمر: ٤٧] وقال: ﴿ أَءِذَا ضَلَلْنَا فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [السجدة: ١٠] والثالث عن الثواب، كقوله تعالىٰ: ﴿ وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [إبراهيم: ٢٧] والرابع عن زيادة الإلطاف، كقوله: ﴿ يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا ﴾ [البقرة: ٢٦] والخامس بمعنىٰ التسمية والحكم بالضلال

(١) الشعر لأبي العتاهية.

كقولهم: أضله بمعنىٰ سماه ضالًا. والسادس بأن وجده ضالًا، كقولهم: قاتلناهم فما أحييناهم. والإضلال عن الدين لا يجوز عليه تعالىٰ، والباقي يجوز. لنا قوله تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَضَلَّنَآ إِلَّا ٱلْمُجْرِمُونَ﴾ [الشعراء: ٩٩] وقال: ﴿وَأَضَلَّهُمُ ٱلسَّامِرِيُّ﴾ [طه: ٨٥] وقال: ﴿وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُۥ وَمَا هَدَىٰ﴾ [طه: ٧٩] ولأن الإضلال عن الدين قبيح، ولأنه أمر يلزمه فلا يضل عنه.

في الهدىٰ

قال أصحابنا: إنه تعالىٰ هدىٰ الجميع إلىٰ الدين أعني كل من كلفه. وعند المجبرة لم يهد. وعندهم الهداية خلق الإيمان. وعندنا الهداية علىٰ ثلاثة أوجه: بمعنىٰ البيان والدلالة، كقوله تعالىٰ: ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ٤] ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ﴾ [فصلت: ١٧] والثاني زيادة الإلطاف، كقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ زَادَهُمْ هُدًى﴾ [محمد: ١٧] والثالث بمعنىٰ الثواب، كقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَٰلَهُمْ ۝٤ سَيَهْدِيهِمْ﴾ [محمد: ٤-٥] فبمعنىٰ البيان قد هدىٰ الكل، فأما الثاني والثالث فيخص المؤمن، وقد بينا فساد قولهم في خلق الأفعال.

في الطبع والختم

قال أصحابنا: الطبع والختم لا يمنعان من الإيمان وإنما هي علامة جعلها الله تعالىٰ علىٰ قلوب الكفار لأجل كفرهم ليتميزوا للملائكة، وفيه نوع لطف. وقالت المجبرة: هي منع. ثم اختلفوا؛ فمنهم من قال: إنه خلق الكفر. ومنهم من قال: إنه القدرة الموجبة للكفر.

لنا أن المكلف لو منع لما صح ذمُّه وعقابه، ولأن الطبع والختم عبارة عن العلامة، فأما عن خلق الكفر فلا يعرف في اللغة، وقد قال: ﴿بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا

بِكُفْرِهِمْ﴾ [النساء: ١٥٥] فدل أن الطبع غير الكفر، وقال تعالىٰ: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓا﴾ [الإسراء: ٩٤] ولو كان الطبع منعًا لم يستقم الكلام.

الجمادات والحيوانات خلقها الله تعالىٰ لنفع المكلفين واعتبارهم. وقالت المجبرة: يجوز أن يخلق لا لنفع ولا لاعتبار لأن الأمر أمره.

لنا أنه عالم بفعله مختار له، فلابد من غرض صحيح وإلا كان عبثًا، والنفع يرجع إلىٰ الغير، والجمادات لا يجوز عليها ذلك، فلم يبق إلا أن خلقه لنفع المكلف.

إذا كان الشيء مما يصح الانتفاع به والاعتبار فعندنا لابد أن يخلق للوجهين وعند بعضهم يجوز أن يخلق لأحد الوجهين.

لنا أنه إذا صح فيه الوجهان يجب أن يكون الغرض فيه الوجهان، وإلا كان في حكم العابث في أحد الوجهين، كما أنه لو لم يكن إلا وجهًا واحدا لو لم يخلقه لذلك الوجه.

قال أصحابنا: يجوز ابتداء الخلق في الجنة وأن لا يكلف، وقال أكثر أهل العدل بخلافه.

لنا أن ابتداء الخلق والتكليف تفضل فله أن لا يفعله ويخلقهم في الجنة.

قال أصحابنا: التكليف ليس بواجب. وعند أبي القاسم يجب، ولا يجوز خلق الخلق في الجنة وقد بينا. ثم اختلف شيخانا إذا خلقهم مع العقل وبكامل الآلات ولا يكلفهم، فقال أبو علي: لابد أن يلجئهم إلىٰ ترك القبيح.

وقال أبو هاشم: يصح ذلك ويصح أن لا يكلفهم ويعينهم بالحسن عن القبيح. وهو مذهب القاضي. وذكر أبو هاشم في موضع أنه يجوز ذلك بأن يجعل

الله شهوته في الحسن. قال القاضي: وهذا الوجه لا يصح لأن الشهوة في التعلق لا تميز القبيح عن الحسن.

لنا الإغناء بالحسن عن القبيح في أنه صارف عن القبيح كالإلجاء. «فجاز أن يكون وجها كالإلجاء»[1]. وسنبين تلك المسألة.

قال: لا خلاف بين شيخينا أن العاقل المتمكن إذا كان ملجأ إلىٰ فعل الحسن وترك القبيح لا يحسن تكليفه. ثم اختلفا؛ فقال أبو علي: لا وجه يمنع من تكليفه إلا الإلجاء. وقال أبو هاشم: ويمنع منه وجه آخر وهو أن يغنيه تعالىٰ بما مكنه من المحسنات عن كل المقبحات، فعند ذلك يقبح أن يكلف، وأجرىٰ هذا الوجه مجرىٰ الإلجاء في المنع من التكليف، وفي المسألة المتقدمة.

لنا أن التكليف إنما يحسن إذا كان عليه كلفة في الانصراف عنه، ولذلك لا يكلف المباح، وإنما يصح ذلك إذا كان عليه كلفة في فعلها ودواع إلىٰ تركها فيؤثر الفعل علىٰ الترك، وإذا كان الواجب في المكلف أن يكون هذا صفته فما أخرجه من هذه الصفة يخرجه من أن يحسن تكليفه، وقد علمنا أن من استغنىٰ بالحسن عن القبيح مع علمه بقبحه وغناه عنه لا داعي له إلىٰ فعله كما أن الملجأ لا داعي له إلىٰ فعله فلا يحسن تكليفه.

قال أبو علي تفريعًا علىٰ المسألة المتقدمة: إن أهل الآخرة لما لم يكن عليهم تكليف فلابد أن يلجئهم إلىٰ أن لا يفعلوا القبيح. وجوز أبو هاشم هذا الوجه. والوجه الثاني أن يمنعهم بالإغناء عن الحسن عن القبيح فإن كان ما قاله أبو علي أبين، لأنه أقرب إلىٰ أن لا يفعلوه لأجل المنع.

(١) وردت مكررة.

قال أصحابنا: لا يجوز ابتداء خلق الجماد دون مكلف ينتفع به ولابد أن يكون المكلف قبل الجماد أو معه. وقالت الحشوية: يجوز.

لنا أنه لو خلق الجماد دون مكلف ينتفع به فكان عبثًا. تعالىٰ الله عن ذلك.

إذا علم الله تعالىٰ من حال الكافر أنه إن أبقاه آمن وتاب، وإن اخترمه مات علىٰ كفره هل تجب تبقيته أم لا؟ اختلفوا فيه؛ قال أبو علي وأبو القاسم: تجب. وقال أبو هاشم وأبو عبدالله والقاضي: لا تجب.

لنا أن تبقيته ابتداء التكليف فلا تجب كتكليف من يعلم أنه يؤمن، ولأن التكليف الثاني ليس بلطف في التكليف الأول ولا في نفسه، فلا يجب، ولأنه لو وجب لم يخل من وجه لأجله وجب ولا وجه هاهنا، ولا خلاف بين أصحابنا أن تبقية من يعلم أنه يكفر يحسن للعلة التي ذكرنا، ولو كان تبقية الكافر واجبة لكان تبقية من يعلم أنه يكفر قبيحة، وأبو القاسم بناه علىٰ قوله أنه أصلح، كما يقول في ابتداء التكليف. وأبو علي يقول:إن اخترامه بمنزلة منع اللطف، ولأنه لو بقاه لأسقط عقابه، وإذ لم يبقه فقد أتىٰ في عقابه من جهته تعالىٰ، وهذا ينتقض عليهم بتبقية من علم أنه يكفر.

إذا علم تعالىٰ أنه إذا كلف زيدًا في وقت آمن وإن كلفه في وقت آخر كفر، أو إن كلفه الله فعلًا آمن وإن كلفه فعلًا آخر كفر؛ فقد قال أبو علي: لا يجوز أن يكلفه إلا في الوقت الذي علم أنه يؤمن فيه والفعل الذي علم أنه يؤمن عبده. وقال أبو هاشم: يجوز أن يكلفه أيهما شاء.

وقال القاضي: إن كان الثواب فيهما سواء لم يجز، كما قال أبو علي، وإن كان الثواب فيه أكثر جاز، وإن علم أنه يكفر فيه، كما يقوله أبو هاشم. وجه قول

أبي علي لأنه سوء نظر له. وجه قول أبي هاشم: لأنه ابتداء تكليف، كتكليف من يعلم أنه يكفر. وجه قول القاضي لأن الغرض بالتكليف نفع المكلف فإذا استويا في الثواب ثم كلفه في الوقت الذي يكفر فيه كان نقضًا للغرض، وإذا كان الثواب فيه أكثر فقد عرضه لذلك، ففيه غرض صحيح كتكليف من يعلم أنه يكفر.

تكليف من يعلم أنه يكفر يحسن وإن لم يكن لطفًا لأحد عندنا. وقال أبو القاسم: لا يحسن. وقد جوز مشايخنا أن لا يكلف تعالىٰ أحدًا يعلم أنه يؤمن، ويكلف كل من يعلم أنه يكفر.

لنا أنه تكليف وحصل فيه غرض صحيح ويعري عن كل وجه قبيح فوجب أن يحسن كتكليف من يعلم أنه يؤمن. وإنما قلنا: إن فيه غرضًا، وهو ما ذكرنا لتعريض الثواب. وإنما قلنا:إنه تعرىٰ عن وجوه القبيح؛ لأنه لو كان فيه وجه قبيح لقبح وإن كان لطفًا لغيره.

عندنا يجوز أن يُعلم الله تعالىٰ مكلفًا أنه يموت علىٰ الكفر. وعند أبي القاسم لا يجوز لأنه إغراء بالمعصية.

لنا أنه تعالىٰ أخبر عن أبي لهب أنه يصلىٰ نارًا من غير شرط، وما قاله فاسد، لأنه إذا علم أن ذلك العقاب يكفره فالخوف أكثر.

قال أصحابنا: الزنا يقبح سمعًا. وعند أبي القاسم عقلًا.

لنا أنه فعل تراضيًا فيه وينتفعان به لا ذم عليه ولا ضرر علىٰ أحد فيه فلا يقبح إلا بالسمع.

لا خلاف بين الشيخين أن المكلف يعلم أنه مكلف في المستقبل بشرط أن يبقىٰ علىٰ صفة التكليف. ثم اختلفا؛ فقال أبو علي أولًا: إنه يقطع بأنه مكلف من

دون الشرط الذي ذكرنا، ويقول: إنه تعالىٰ يصح أن يكلفه في الثاني بشرط أن لا يخترمه في الثاني والثالث، فهو وإن علم أنه سيخترمه فلن يخرج بذلك من أن يكون مكلفًا له علىٰ شرط.

فأما أبو هاشم فيمنع منه أشد منع، ويقول: إذا كان المعلوم أنه سيخترمه في الثاني أو يعتبر شروط تكليفه فيجب أن لا يكون آمرًا له ولا يكون مريدًا منه الفعل، وإنما يريد ذلك ممن علم أنه يبقيه مكلفًا، وإن كان المكلف لا يعلم ذلك وهذا هو الذي رجع إليه أبو علي آخرًا، وخالفا جميعًا في ذلك البغداديين.

لنا أن العلم بأن المكلف لا يقدر علىٰ شيء يقبح منه أمره وإرادته منه في الحال فكذلك في المستقبل، فإذا علم تعالىٰ أنه لا يقدر عليه في المستقبل فإرادته يجب أن تكون قبيحة، وإنما يحسن من الواحد منا لأنا لا نعلم العواقب.

يجوز أن يكلف من لا يعلم أنه مأمور به قطعًا. وعند بعضهم لا يجوز. لنا أنه لو علم قطعًا لكان فيه إغراء بالمعصية.

لا خلاف بين أصحابنا أن تكليفه تعالىٰ للخلق يوجب التمكين والإثابة واللطف. ثم اختلفوا؛ فقال أبو علي: لو لم يكن ولم يثب ولم يلطف لقبح التكليف. وقال أبو هاشم: لا يجوز أن يقبح ويحسن لما بعده ويجب أن يكون مقارنًا أو في حكم المقارن. لنا أن ذلك الفعل إذا وقع علىٰ وجه حسن فما يكون بعده لا يؤثر فيه.

في الإنسان الذي هو المكلف، قال أبو الهذيل وأكثر أصحابنا: أنه هو هذا الجسد الظاهر المرئي الآكل الشارب وحياته غيره وكذلك روحه غيره.

قال أبو الهذيل: ويجوز أن تكون الحياة عرضًا، ويجوز أن تكون جسمًا.

والروح هو النفس المتردد.

وقال أبو علي وأبو هاشم: الحياة عرض بها يحيىٰ، وهو الحياة المشاركة لهذا الجسد، وإنه في الجسد علىٰ جهة المداخلة، وهو جوهر واحد غير مختلف ولا مضاد وهو قادر حي عالم لذاته.

وقال النظام: الإنسان هو الروح، وهو الحياة المشاركة لهذا الجسد، وإنه في الجسد علىٰ جهة المداخلة، وهو جوهر واحد غير مختلف ولا مضاد وهو قادر حي عالم لذاته.

وقال بشر بن المعتمر: إنه هذا الجسم الظاهر والروح الذي يحيا به، وهما بمجموعهما حيان. وعن هشام بن الحكم مثل قول بشر، لكنه يقول: إن الجسد موات، والروح هو الحي المدرك. حكىٰ ذلك عنه رزقان. وحكىٰ ابن الراوندي عن هشام مثل قوم النظام. وعن هشام بن عمرو مثل قول بشر.

وقال ضرار: الإنسان هو هذا الجسم الذي هو أعراض مجتمعة. وقال معمر بن عباد: إنه عين من العيان لا يجوز عليه الانقسام فإنه ليس بذي بعض ولا كل، ولا يجوز عليه الحركة والسكون، ولا يوصف بما توصف به الأجسام، ولا يحتاج إلىٰ مكان ومحل، وأنه يدبر هذا البدن ويحركه ويسكنه ولا يرىٰ. والمحكي عن هشام بن عمرو أن الإنسان جزء لا يتجزأ، ومحله القلب. وقال ابن الروندي هو شيء واحد في الحقيقة، وهو في القلب.

وحكىٰ غسان عن النجار وأصحابه أنه الأجزاء المجتمعة التي هي الجسم والروح جميعًا. وزعم ابن الراوندي أن الإنسان هو ما في القلب والجوارح مسخرة. وحكي عن الأسواري أن الإنسان هو ما في القلب من الروح.

والذي يقوله شيوخنا أن الحي القادر هو هذا الشخص المبني هذه البنية المخصوصة التي يفارق بها سائر الحيوان وهو المأمور المنهي وإن كان لا يكون حيًّا قادرًا إلا لمعان تحله لكن ذلك لا يكون داخلًا تحت الحد ولا يحصل من جملة الحي إلا ما حلته الحياة دون ثم اختلفا؛ فقال أبو علي: العظم والشعر ليسا

من جملة الحي، لأنه لا حياة فيه. وجوَّز أبو هاشم أن يكون في العظم حياة. فأما الدم والروح والشعر فلا حياة فيها عندهما.

لنا أن إثبات ما لا يصح معرفته باضطرار أو بدليل لا يصح لما فيه من الجهات والطريق إلىٰ العلم بأن الواحد منا حي هو الطريق إلىٰ أنه هو الحي لأنا لو جوزنا أن يكون الحي غيره لم يكن لنا طريق نعلم به صفة الحي، لأن ذلك الغير إذا لم يعلم ذاته فبأن لا يعلم صفاته أولىٰ، ويبين ذلك أن الواحد منا يجد حال أعضائه في إدراك الآلام والحرارة والبرودة متساوية فإذا كانت الجملة هي المدركة فيجب أن يدل أنها الحية، ولأنه يصح منا أن يبتدئ الفعل بالأطراف فلو كان الحي معنىٰ في القلب لوجب أن يقع ابتداء الفعل في القلب، وإذا ثبت أن الحي هو هذه الجملة وهي جواهر مجتمعة فلابد أن يحيا بحياة تحله، والروح هو النفس، وهل يحتاج إليه أم لا سنبينه في باب الحياة.

حكىٰ أبو هاشم عن أبي علي أن قولنا إنسان يتناول البنية المخصوصة فقط حتىٰ لو بني من الحجر سمي بذلك حقيقة الإنسان. وقال أبو هاشم: لا يسمىٰ بذلك حتىٰ يكون مبنيًّا هذه البنية من لحم ودم، وهو الذي قاله أبو علي في كتاب الإنسان. لنا أنهم يصفون البنية المخصوصة بهذا الاسم إذا كان من لحم ودم، وهذا كلام في عبارة فحققنا.

قال أصحابنا: لابد من قطع بين الثواب والتكليف. وذلك يكون بالفناء علىٰ ما يبين في باب الفناء. ثم يعبد الله الخالق للثواب والعقاب. وعندنا يجوز الإعادة علىٰ الجواهر وبعض الأعراض. وعند بعضهم لا يجوز الإعادة علىٰ شيء. لنا أن ما جاز وجوده وقتين فلا فصل بين أن يوجد وبينهما عدم أو يوجد متوالية، فإذا

كان القادر قادرًا على التقديم والتأخير جاز أن يفعل على التقديم والتأخير جاز أن يفعل على كلا الوجهين.

لا خلاف بين أصحابنا أن أفعال العباد أجمع لا يجوز عليها الإعادة، وأن أفعال القديم سبحانه منها ما يجوز عليه الإعادة ومنها ما لا يجوز. ثم اختلفوا فيما يشترط في الشيء حتى يجوز عليه الإعادة، فقال بعضهم: إنه يشترط بثلاثة شروط؛ أحدها: أن تكون من مقدور القديم. والثاني: مما يبقى سواء كان عرضًا أو جوهرًا. والثالث: أن لا تكون من جنس مقدور العباد. وهو مذهب أبي علي.

وقال أبو هاشم: يشترط فيها ثلاثة شروط؛ منها أن يكون الشيء مما ينفي، والثاني أن يكون من مقدورات القديم، قال: ويستوي فيه أن يكون جوهرًا أو عرضًا وأن يكون جنسه من مقدور العباد أو لا يكون. والثالث قال القاضي: وينبغي أن يشترط على مذهب أبي هاشم أن يكون متولدًا عن سبب لا يبقى، وهذا هو الذي كان يذهب إليه القاضي أولًا ثم رجع. وقال: يشترط فيه ثلاثة شروط: أن يكون الشيء مما يبقى، وأن يكون مقدورًا للقديم، وأن لا يكون متولدًا أصلًا. وهو اختيار أبي رشيد. ذكره القاضي في المختلف بين الشيخين. وقال أبو القاسم: الجوهر يجوز عليه الإعادة فقط.

والذي يجب بيانه هاهنا ست مسائل:

أحدها: أن ما يبقى من مقدورات القديم غير متولد تصح عليه الإعادة.

والثاني: أن ما لا يبقى من مقدوراته لا يصح عليه الإعادة.

والثالث: أن مقدورات العباد لا يصح عليها الإعادة.

والرابع: أن ما يبقىٰ من مقدوراته من جنس مقدور العباد تصح عليه الإعادة خلافًا لأبي علي.

والخامس: أن ما يتولد عن سبب لا يصح عليه الإعادة سواء كان السبب يبقىٰ أو لا يبقىٰ.

والسادس: أن الأعراض تصح عليها الإعادة خلاف أبي القاسم.

فالفصل الأول بينا أنه إذا جاز وجوده وقتين وأكثر فلا فصل بين أن توجد متوالية أو يتخلل بينهما عدم.

فأما الثاني ما لا يبقىٰ لا تجوز عليه الإعادة لأن من حكمه أن يختص في الوجود بوقت واحد، فلو جوزنا الإعادة لكان فيه قلب ذاته، وهذا لا يجوز.

فأما الثالث لو جاز أن يعيد لجاز أن يعيد جميع مقدوراته ويوجد مقدوراته فيزيد فعله علىٰ واحد في وقت واحد في محل واحد فلا ينحصر.

وأما الرابع ما يبقىٰ من مقدوراته من جنس مقدورنا يصح أن يعاد لأن الإعادة صحت لوجهين؛ أحدهما: أن ذلك الشيء يبقىٰ. والثاني: أن القادر عليه قادر لذاته، وهذا موجود فيما نحن فيه.

فأما الخامس: فوجه قول أبي هاشم إذا كان السبب يبقىٰ والمسبب يبقىٰ فلا معنىٰ للمنع من إعادته. ووجه قول القاضي أن السبب الذي يبقىٰ هو الاعتماد اللازم، ومن حقه أن يكون له في كل وقت مسبب غير مسببه الذي يتولد عنه في وقت آخر، فحاله في ذلك كحال القدرة، ولذلك لا يصح أن يتولد عن سبب واحد في وقت واحد في محل واحد من جنس واحد مسببين، كما لا يوجد لا مقدورين

عن قدرة واحدة، وإذا ثبت أن مقدور القدر لا يصح عليه الإعادة كذلك مسبب السبب لا يجوز أن يعاد.

فأما السادس فلأنه إذا جاز وجود العرض وقتين متواليين جاز أن يعاد كالجوهر.

وأبو القاسم بنىٰ علىٰ أصله أن الأعراض لا تبقىٰ.

اختلف مشايخنا فيما يجب أن يعاد من الحي؛ فقال أبو علي في كتاب الإنسان علىٰ ابن الروندي: يجب أن يعاد كل أجزاء المثاب والمعاقب. وذكر أبو هاشم أنه يبعد أن يكون ذلك قوله ولعله غلط وقع من جهة الوراق. وذكر في التفسير ما يخالف ذلك.

فأما أبو هاشم فإنه يقول: يجب إعادة الأجزاء التي لا يكون حيًّا إلا معها، لكنه لابد من إعادة عين التأليف الذي صار معه حيًّا. ذكره في الجامع وكتاب الإنسان وغيره.

وحكىٰ الشيخ أبو عبد الله عنه آخرًا أنه ترك ذلك. وقال: إنه يكون معادًا بإعادة حياته التي تختص به دون غيره. وهو قول الشيخ أبي عبد الله.

وقال القاضي: يجب إعادة الأجزاء التي لا بد منها في كونه حيًّا ولا يجب إعادة التأليف ولا الحياة. وهو الصحيح. وأبو القاسم يذهب إلىٰ ما حكيناه أولًا عن أبي علي.

لنا أن الحي الذي هو زيد هو الأجزاء المبنية هذه البنية، فسواء كانت حية بهذه الحياة مؤلفة بهذه التأليفات أو بأمثالها يوصف بأنه ذلك. وعند تبادل الأجزاء لا يوصف بذلك، فعلمنا أن الاعتبار بالأجزاء. وهذه مسألة كبيرة مبينة في الكتب.

قال أصحابنا: المثاب لابد من أن يعاد، فأما المعاقب فقد كان يجوز أن لا يعاد

عقلا إلا أن السمع دل علىٰ إعادة كل مكلف، وأما من استحق العوض فلا يجب إعادته عقلاً عند من يقول: إن العوض منقطع. وهو قول أبي هاشم، لأنه يجوز أن يُوَفَّىٰ عليه في دار الدنيا، فأما من يقول بدوامه فيقول: لابد من إعادته كالمثاب.

قال أصحابنا: المعاد معاد لا لعلة ولكن يحدثه الفاعل ثانيًا بعد الحدوث الأول. وقال بعضهم: المعاد معاد لعلة. لنا أنه لم يحصل إلا إحداث ذاته وقد ثبت أن المحدث لا يكون محدثًا لعلة لأنه يؤدي إلىٰ ما لا يتناهىٰ كذلك المعاد.

مسائل اللطف

مسألة الكلام في اللطف إنما يصح مع القول بالعدل، فأما من يقول بخلق الأفعال والقدرة الموجبة فلا يصح معهم الكلام في اللطف، لأن اللطف هو ما يختار عبده المكلف الفعل، ولولاه لما اختاره، وهذا يتم مع القول بأن العبد يفعل وأنه مختار.

الخلاف في اللطف علىٰ ثلاثة أوجه؛ منهم من قال متىٰ مُكن العبد مما كلف فلا يجب علىٰ الله اللطف، فإن فعله فهو نعمة، قالوا: ولا مكلف إلا والله تعالىٰ قادر علىٰ أن يلطف له حتىٰ يؤمن، ولكن لا يجب عليه ذلك، وإنما الواجب التمكين. وهذا قول بشر بن المعتمر وأصحاب اللطف. وحكىٰ أبو الحسين الخياط رجوع بشر عن هذه المقالة.

ومنهم من قال: إنه تعالىٰ يفعل ما هو لطف لا محالة، وإن لم يكن واجبًا، لأن التكليف يقتضيه.

والقول الثاني أن اللطف واجب، ولابد من فعله. وهو قول جماعة أصحابنا البصرية والبغدادية.

والقول الثالث قول جعفر بن حرب مذهب بين المذهبين، وهو أنه لو كان عند الله تعالىٰ لطفًا لو فعله بالكافر لآمن إيمانًا يستحق من الثواب ما يستحقه إذا آمن مع عدمه فلابد أن يفعله، فأما إذا كان الثواب عند عدم اللطف أكثر فإنه يجوز أن لا يفعل. وإلىٰ هذا ذهب أبو هاشم. ويحكىٰ عن جعفر بن حرب الرجوع عن ذلك.

والقول الثاني هو قول أبي علي وأبي عبد الله والقاضي.

فالدليل علىٰ وجوب اللطف خلاف أصحاب اللطف أن الغرض بالتكليف والدعاء وقوع الإجابة منه فكما يقبح أن يدعوه ولا يمكنه فكذلك يقبح أن يمنعه عما عنده يختار الفعل.

والدليل علىٰ فساد ما ذهب إليه أبو هاشم ما ذكره أبو علي أن تجويزه يؤدي إلىٰ أن يكون مانعًا من كلفه مما كلفه علىٰ بعض الوجوه، فكما لا يحسن منعه علىٰ كل الوجوه كذلك علىٰ بعضه، لأن منع اللطف يجري مجرىٰ المنع مما كلفه.

وقد ذكر القاضي أنه لابد له من أن يقول لهذا الفعل وجهان يتميز أحدهما عن الآخر، ولابد أن يقول ذلك من وجه آخر، وهو أن المكلف يعلم ما الذي فيه لطف له فيفعله، وما الذي لا لطف فيه فلا يفعله. وإذا كان كذلك فكيف يقال: إنه يكلف علىٰ وجه دون وجه مع هذا وإنما يصح هذا في الفعلين. قال: ولو ثبت للفعل وجهان فلابد أن يكلفا جميعًا، وإذا كلف فلابد أن يفعل اللطف فإذًا ما يقوله لا يصح علىٰ الوجوه كلها.

قال أصحابنا: التوفيق هو حصول اللطف موافقة للطاعة، والخذلان: منع اللطف ممن المعلوم من حاله أنه لا لطف له، والخذلان عقوبة. ولذلك يقال: إنه مخذول، كما يمدح فيقال: إنه موفق.

وقالت المجبرة: التوفيق خلق الطاعة، والخذلان خلق المعصية. وهذا إن كان كلامًا في المعنىٰ فغير صحيح لأنا بينا في خلق الأفعال ما يفسد قولهم، وإن كان في عبارة فلا يعلم ما قالوه لغة وعرفًا.

اختلف الناس في معنىٰ العصمة؛ فحكىٰ أبو القاسم عن أهل العدل أنهم قالوا في العصمة بمثل ما قالوا في الهدىٰ، فإنها تنقسم؛ فمنها الدعاء والبيان وهذا فعله بكل مكلف وإن لم يطلق القول بأن الكافر معصوم، لكن يقال: إن الله عصمه فلم يعتصم وهداه فلم يهتد.

والثاني: زيادة الألطاف والتأييد ويتفاضل الناس في ذلك حسب المعلوم منهم.

والثالث: العصمة من طريق الاضطرار كما عصم نبيه عليه السلام من فتك من أراد الفتك به، وهذا مما لا يمدح عليه الممتنع. وحكي عن المجبرة أن العصمة هي القدرة الموجبة للإيمان والطاعة. وقالت الرافضة بقريب من قول المجبرة في عصمة الإمام. قال أبو القاسم: وقد اجتهدت أن أقف علىٰ قول منهم يفارق قول المجبرة فلم يتهيأ لي ذلك لتخليطهم.

قال القاضي رحمه الله: وقول شيخنا في العصمة خلاف ما قالوه أجمع لأن العصمة عندهما هي عبارة عن اللطف الذي المعلوم أنه يمتنع عنده من القبيح علىٰ وجه لولاه لما اختار الامتناع وإن كان لا يسمىٰ بذلك إلا إذا حصل من المكلف الامتناع عنده، فيسمىٰ في تلك الحال لطفًا وعصمة، وهو نقيض التوفيق عندهم، لأنه ما يوجد منه الفعل عنده.

والدليل علىٰ صحة ما ذكرنا أنه يحسن منا أن ندعو الله أن يعصمنا، فلو كان هو الدلالة والبيان لما صح ذاك، وقد وجد. وكذلك يحسن من الفاسق طلب

العصمة. وقد ورد في الدعاء: «اَللَّهُمَّ اعْصِمْنَا مِنْ مَعَاصِيكَ» والفاسق لا يستحق التأييد، وبهذا يبطل قول المجبرة، لاستحالة أن يسأل الإيمان مع وجود الإيمان.

فأما مذهب الرافضة فيجب أن يقرر عليهم فإن أرادوا بعصمة الإمام المنع من المعاصي فالكلام معهم كالكلام مع المجبرة، وإن قالوا: إنه قد علم من حاله أنه لا يختار القبح كما تقول في الأشياء فيصح، ويبقىٰ الكلام معهم في أنه هل يشترط في الإمام أم لا علىٰ ما نذكره في بابه.

قال أصحابنا: الأصلح في باب الدنيا لا يجب علىٰ الله تعالىٰ. وقال أبو القاسم والبغدادية: يجب كوجوب الجود لا كوجوب الدين. والذي يتقرر الخلاف بيننا وبينهم فيه ربما يكون في المعنىٰ، وربما يكون في العبارة، فأما في المعنىٰ فإذا علم الله تعالىٰ أنه إذا خلق زيدًا انتفع ولا يكون في خلقه مفسدة هل يجب خلقه أم لا؟ ومتىٰ علم أنه إن كلفه نال الثواب ولا يكون في تكليفه مفسدة هل يجب تكليفه أم لا؟ ومتىٰ علم أن مكلفًا أو غيره متىٰ نفعه بضرب من النفع لم يؤده ولا غيره إلىٰ ضرر هل يجب أم لا؟ فعندنا لا يجب. وعندهم يجب. وربما يقولون: إنه واجب ولا يستحق الذم بأن لا يفعله فيسلبونه حقيقة الواجب فيكون كلامًا في عبارة.

لنا أن الفضل ما يعرضه لنفع من غير تقدم سبب. والواجب هو أن يستحق الذم بأن لا يفعله بسبب سابق، وهذان الوجهان مقرران في عقل كل عاقل؛ لأن الإنسان قد يوفي الواجب كقضاء الدين، وقد يتفضل كالهبات، وكذلك القديم سبحانه يجب أن يصح منه الواجب والتفضل. ولأنه لو وجب عليه الأصلح في غير باب الدين لوجب عليه أن يفعل ما لا نهاية له منها، لأنه لا يقدر من المنافع يشار إليه إلا ويصح منه أن يفعل أضعافه. وهذا يقتضي وجوب ما يستحيل وجوده. وقد

استدل أبو هاشم بأنه لو وجب الأصلح لوجب على الإنسان فعل النافلة، وألزمهم أن يحب جميع الكفارات، لأن في كل ذلك صلاحًا، وألزمهم القول بوجوب تقديم الخلق والقول بتبليغ كل واحد منهم في الجنة مبلغ الأنبياء في الدرجة، وهذا فاسد.

قال أصحابنا: لعن الكفار عدل من الله وحكمة وخير وصلاح للكفار. وقال عباد: إنه عدل وحكمة وليس بخير وصلاح لهم، وهذا مبني على أنه عقوبة أم مصلحة؛ فمن قال: إنه عقوبة قال بقول عباد. ومن قال: إنه مصلحة قال بالقول الأول. فأما عند أبي هاشم وأصحابه فإنه يجري مجرى العقوبة، وهو أيضًا زجر عن المعاصي، فيصح أن يقال فيه: إنه خير وصلاح، بخلاف عقوبات الآخرة.

من علم الله تعالى أنه يؤمن من الأطفال هل يجوز أن يخترمه أم لا؟

قال أبو علي وأبو هاشم: يجوز. وقال أصحاب الأصلح: لا يجوز.

لنا أنه متفضل بالتكليف لم يتقدم منه أمر لأجله يجب تكليفهم فكان له أن لا يفعل.

فأما الفاسق والكافر إذا علم تعالى أنه إن أبقاهما تابا هل يجوز أن يخترم أم لا يجوز؟ قال أبو علي: لا يجوز أن يخترمه. وهو قول أبي القاسم وأصحاب الأصلح. وإن كانت علة أبي علي خلاف عليهم. وقال أبو هاشم: يجوز. لنا أنه متفضل بالتكليف، فكذلك الزيادة. وقد بينا هذه المسألة ولا خلاف أن تبقيته من يعلم أنه يكفر يجوز وكل حجة يوردونها تبطل بذلك.

إذا علم الله تعالى من حال المؤمن أنه إن أبقاه ازداد إيمانًا هل يجوز أن يخترمه أم لا؟ قال أصحاب الأصلح: لا يجوز. وقال قوم منهم: يجوز. وهو الصحيح. لنا أنه مفضل بزيادة التكليف، فكان له أن لا يفعله كالابتداء.

إذا علم الله تعالىٰ أنه لو فعل فعلًا يكفر عنده واحد ولولاه لما كفر إلا أنه يؤمن خلق عظيم ولولاه لما آمنوا؛ فعندنا لا يجوز أن يفعله. فإما أن لا يكلف ذلك الواحد أو هؤلاء فإما لا يجوز أن يجمع بين تكليفهم. وقال أبو القاسم: يجوز أن يفعل ذلك.

لنا أنه مفسدة له فيقبح. ووجه القبح: إذا حصل أثر في قبحه وإن كان وجوده آخر يحسن عليهما كما لو ظلم واحدًا ليغني جماعة.

ولأنه يمكنه أن يلطف هو لا من غير أن يكون ذلك الفعل مفسدة بأن لا يكلف ذلك الواحد فإذا فعل مع ذلك قبح.

إذا استوىٰ الألم واللذة في كونهما صلاحًا ولطفًا؛ فذكر القاضي أنه يجوز أن يؤثر الألم. وقال أبو القاسم: لا يجوز. لنا أن الألم لما ضمن عليها من الأعواض العظيمة يخرجه من كونه ضررًا فصارا كلذّتين فأيهما اختار جاز.

قال: لا خلاف بين مشايخنا أن الأمراض النازلة بالمؤمن تكون امتحانًا، وبالفاسق والكافر يجوز أن تكون امتحانًا. ثم اختلفوا؛ فقال أبو علي: يجوز أن تكون عقوبة أيضًا كالحدود. وقال أبو هاشم: لا يجوز.

لنا أنه ثبت وجوب الصبر عليه وقبح الجزع، فكأنه مصلحة، بخلاف الحدود. ولذلك يجوز أن يهرب من الحد، ولذلك لو كرهه لا يأثم.

الحدود صلاح لمن يقيمه من الإمام وغيره ومصلحة لمن يفعل به بالاتفاق. ثم اختلفا؛ فقال أبو علي: ذلك مصلحة له في الدين. وأبو هاشم يقول: مصلحة في باب الدنيا لا في باب الدين. لنا أنه دليل علىٰ أنه لابد من كونه مصلحة في باب الدين، وإنما يقام ليخاف فينتهي عن أمثال ما فعل، وإذا انتهىٰ لأجل الحد لا

يستحق ثوابًا، فلم يكن مصلحة في باب الدين. وجه قول أبي علي أنه حد يقام على التائب ولأنه لم يوصل إليه كالأمراض.

لا خلاف بين شيخينا أن ترك الصلاة والزنا وشرب الخمر والقبائح الشرعية قبيحة. ثم اختلفا؛ فقال أبو علي: لا يقبح لأنها مفسدة ولكن يقبح لأنه ترك به مصلحة. وإلىٰ ذلك ذهب أبو هاشم أولًا، واعتل بأنها لو كانت مفسدة في تكليفه لكان يمنع منه. ثم رجع أبو هاشم، وقال: وجه قبحه كونه مفسدة ووجه ذلك أنه لو قبح لأنه ترك مصلحة لوجب أن يكون ذلك الترك معينًا لأنه المقصود، وشرب الخمر تبع له. وقد علمنا أن الأمر بالضد من ذلك لأن المحرم هو المعين من الشرب دون تركه دل أن شربها هو القبيح لكونها مفسدة.

اللطف أن يتقدم الفعل بوقت، وكذلك يتقدم سبب الفعل. وهل يجوز تقديمه بأوقات كثيرة أم لا؟ فكان أبو علي يمنع من تقديمه أكثر من وقت واحد، لأنه يكون في حكم المنسي، ومن أقوىٰ ما يقول فيه: أن اللطف إذا كان واجبًا وجب أن يفعل علىٰ أقوىٰ الوجوه، ومعلوم أن تقدمه بوقت أقوىٰ من تقدمه بأوقات.

وأما أبو هاشم فيقول: يجوز تقدمه بأوقات ما لم يكن في حكم المنسي، ويكون في تقديمه زيادة نفع، ويقرب قوله في ذلك من الأمر بالفعل، وعمدته في ذلك أن اللطف في الغائب أصله اللطف في الشاهد، وقد علمنا أن من يدعو غيره إلىٰ طعامه ربما كان دعاؤه قبل الطعام بأوقات داعيًا له إلىٰ الإجابة ولو دعاه بوقت قبله كان أبعد لما في الأول من ضرب من الإعظام فيكون أقوىٰ في كونه لطفًا فكذلك الغائب.

قال أبو علي: لا يجوز فعل زيد أن يكون لطفًا لعمرو لأنه يكون هو الموصل له إلىٰ الثواب، ولأنه يجوز أن لا يحصل. وقال أبو هاشم: يجوز. قال: والأصل

فيه الشاهد، فإن من تدبر ولده ويعلمه قد لطف له، وغيره قد يلطف له، وكذلك الغائب، ولأن فعل غيره كما يجوز أن يكون مفسدة كذلك يجوز أن يكون مصلحة.

قال أبو علي: لا يجوز اللطف قبل حال التكليف. وقال أبو هاشم: يجوز. وهذا بناء علىٰ تقديم اللطف بأوقات، وقد بينا.

قال أبو علي في دعاء إبليس وزيادة الشهوة أنه يضل عنده من المعلوم من حاله أنه يضل ولو لم يدعه، ولو علم أنه يضل بدعائه من لولا دعاؤه لم يضل لمنع من الدعاء، لأنه يكون مفسدة، فيجب علىٰ القديم سبحانه أن يمنع منه. وقال أبو هاشم: لا يمتنع أن يضل بدعائه وزيادة الشهوة، لأنه كما يجوز أن يكون فعل الأشياء ودعاؤهم مصلحة جاز أن يكون دعاء إبليس مفسدة، ولأن التكليف معها أشق، فالثواب يكون أكثر، فكما يجوز ابتداء التكليف للثواب، كذلك علىٰ وجه أشق لزيادة الثواب. وعند أبي هاشم يشترط أن يكون التكليف معه أشق والثواب أكثر.

اختلف الشيخان؛ فمن يعلم أن لطفه أن يفعل القديم سبحانه فعلًا قبيحًا كيف حاله؟ فقال أبو علي مرة: يستحيل ذلك. وقال ثانيًا: لا يكلف ذلك المكلف. وقال أبو هاشم مرة: لا يكلف. وقال مرة: إنه بمنزلة من لا لطف له.

قال القاضي: والصحيح أنه لا يكلف، لأنه إن كلفه واللطف مقدور ولم يفعل لم يحسن، وإن فعل لم يصح، فلا يصح أن يقال: إنه لا يكلفه.

[في الآلام][1]

اعلم أن العلم بهذه المسائل مما يعظم في باب العدل، وللجهل به ضلت

---

(١) العنوان من عندنا.

فرق كثيرة؛ فذهبت الدهرية إلىٰ أنها تقع بالطبع، وأنها تقبح علىٰ كل حال، ونفت الصانع قالوا: ولو كان صانع مختار لما حسن منه الإيلام.

وذهبت الثنوية إلىٰ أنه لابد من صانعين:

أحدهما: يفعل الآلام بطبعه، ومذهب الفريقين أنه لا تحسن الآلام أصلًا، وأنه يقبح بعينه.

وقالت التناسخية: الألم لا يحسن إلا لوجه واحد وهو الاستحقاق، فلما رأوا أن الآلام تلحق الأطفال والبهائم قالوا تقدمت لهم حالة عصوا فيها فاستحقوا بها الآلام.

وقالت البكرية: الآلام لا تَحْسُنُ إلا مستحقة، وأنكروا التناسخ، وقالوا في غير المكلف: إنه لا يألم البتة.

وقالت المجبرة: إنما حسن الآلام لا لنفع واستحقاق لكن لأن الملك ملكه يفعل ما يشاء ولا يقبح منه شيء البتة. فقاست جميع القبائح عليها فضلت وأضلت قالوا: والألم إنما يقبح منا لمكان النهي.

وقال عباد: الآلام يحسن للاعتبار والمصلحة، وأنكر العوض.

وقال أصحاب اللطف: إنما يحسن الألم للعوض فقط قالوا: ويجوز أن يكون إعطاء العوض من غير ألم أصلح لهم، لكن ليس عليه أن يفعل الأصلح.

وذهب أبو علي في كتبه إلىٰ أن الألم منه تعالىٰ للأعواض فقط، وإن لم يكن فيه اعتبار. وحكي عنه الرجوع عن ذلك.

والصحيح من مذهبه ومذهب أبي هاشم وأصحابه وجمهور المعتزلة أن الألم يحسن لوجوه:

أحدها: الاستحقاق كالعقوبات.

والثاني: أن يكون فيه نفع زائد على الألم.

والثالث: أن يكون فيه دفع ضرر أعظم من الألم، ويبيِّن ذلك بما يوصله المرء إلىٰ نفسه من مشقة الأسفار لطلب النفع وشرب الدواء والفصد لأجل دفع الضرر.

قالوا: والآلام من جهته تعالىٰ تحسن علىٰ وجهين: لاستحقاق، والثاني للعوض إذا كان فيه اعتبار، فالمقصود هو الاعتبار والعوض ليخرجه من كونه ظلمًا، ولا يجوز لنفع مجرد ولا لدفع ضرر أصلًا، ونحن ندل علىٰ فصل فصل.

قال أصحابنا: الألم لا يقبح لعينه خلافًا للثنوية.

لنا ما يقرر في عقل كل عاقل حسن يحمل المشاق لأجل المنافع وشرب الأدوية الكريهة والفصد والقطع لأجل دفع الضرر وحسن إيلام الأولاد الأطفال لما يرجىٰ لهم من العافية ونفعنا دل علىٰ أنه لا يقبح لعينه.

قال أصحابنا: الآلام تنقسم؛ فمنها ما هو فعل العباد، وهو ما يحصل بسبب من جهتهم. ومنها ما هو من فعل الله تعالىٰ يفعله باختياره.

وقالت الطبائعية: جميعها يحصل بالطبع.

وقالت المنجمون: جميعها تحصل بأثر النجوم.

لنا أنه حدث فلابد له من محدث قادر علىٰ ما بينا في إثبات الصانع.

قال أصحابنا: لو فعل الله تعالىٰ الآلام لاستحقاق ونفع واعتبار لقبح خلافًا للمجبرة.

لنا ما بينا أن القبيح يقبح لوقوعه علىٰ وجهٍ لا لعينه ولا للنهي، فإذا وقع منه تعالىٰ علىٰ ذلك الوجه قبح كإظهار المعجز علىٰ الكذابين.

قال أبو هاشم: لا يحسن الألم لمجرد نفع ولا لدفع ضرر، خلافًا لأبي علي وأصحاب اللطف.

لنا أنه يقدر علىٰ أفعال ذلك النفع إليه ودفع ذلك الضرر من غير هذه الآلام، وذلك النفع والدفع مما يجوز التفضل، ولأنه لا صفة له تمنع من ذلك، فكانت الآلام عبثًا.

قال أصحابنا: الطفل والبهائم يألم بخلاف قول البكرية.

لنا أن كل واحد منا يعلم أنه قبل حال بلوغه وكمال عقله كان يألم كما يألم بعدها، فمن ادَّعىٰ خلاف ذلك فقد دفع ما يعلم ضرورة.

قال أصحابنا: تحسن الآلام للنفع، وإن لم تكن مستحقه خلافًا للتناسخية.

لنا أنه تقرر في عقل كل عاقل حسن تحمل المشاق للأرباح كما بينا من قبل، كما تقرر حسن ذلك للاستحقاق، فكان أحدهما كالآخر، ولأنه كان يجب أن يعلم الحال التي يعصي فيه، ولأنهم لو كانوا معاقبين لحسن منا ذمهم ولعنهم، ولأن ابتداء التكليف مشقة وليس ثم استحقاق.

قال أصحابنا: لا يجوز أن يحسن الألم للاعتبار فقط خلافًا لعباد.

لنا أن إيلام الطفل لنفع البالغ قبح، وإذا بطلت هذه الوجوه ثبت أنه تعالىٰ يفعل الآلام للمصلحة ثم يعوض ليخرج من حد الظلم، كما أن الواحد منا يستأجر الأجير لغرض إنما يحسن لذلك الغرض حتىٰ لو أمره ليروح من الهواء كان عبثًا،

ولو استعمله في غرض صحيح لا يخرج من حد الظلم ما لم يوفه أجره. والكلام في هذا يطول. وقد نبهنا علىٰ أصوله.

قال أبو هاشم: جميع الآلام في الدنيا تفعل لطفًا ومصلحة. وقال أبو علي: في الفاسق والكافر يجوز أن يكون عقوبة.

وجه قول أبي هاشم أنه مأمور بالصبر عليه مندوب إلىٰ الرضا به بخلاف العقوبات.

وجه قول أبي علي أنه كما يحسن الألم لكونه لطفًا يحسن للاستحقاق وهو مستحق فجاز أن يفعل لذلك.

قال أصحابنا: كل ألم يحصل بفعل الله أو بأمره كالهدايا، أو بإباحته كالذبائح فالعوض عليه، وما عدا ذلك فعلىٰ فاعله. والمجبرة ينفون العوض في جميع ذلك. لنا أنا بينا إثبات العوض فيما يفعله، وأمره وإباحته يجري مجرىٰ فعله، فكان العوض عليه.

العوض من الآلام الواقعة من العبد ولا يمكنه من الظلم إلا ويعلم أنه عند القصاص يستحق ذلك القدر من العوض، ومن أصحابنا من جوز أن لا يستحق العوض فيرضي الله خصومه من فضله، ويحكىٰ ذلك عن أبي هاشم. ويجب عليه ذلك من حيث مكن كما يجب إذا أمر وأباح.

لنا أن ما يفعله تفضل، وإيفاء العوض واجب، فلا يجوز أن يكون موقوفًا علىٰ شيء غير واجب.

فأما التائب فإن عندنا كل من ظلمه قبل التوبة فالله تعالىٰ يُوفي عليه من أعواض هذا التائب.

وقال أبو القاسم: لا يعوض من أعواضه كما لا يعاقبه، ولكن يُرضي خصومه من جهته بفضله.

لنا أن ما تفعله بفضل فلا يقف الواجب عليه على ما بينا. ولأن أروش الجنايات وقيم المتلفات في الدنيا لا يسقط عنه بالتوبة، والعوض يجري مجرى ذلك.

أجمع أصحابنا أنه إذا علم أن لهذا الظالم عوضًا يوم القيامة مقدار ما يرضى خصمه وليس في الحال يستحق لهذه الأعواض أنه يجوز أن يخلي بينه وبين المظلوم.

وقال بعضهم: لا يجوز أن يمكنه إلا وفي الحال يستحق العوض. وهو قول المرتضى.

لنا أن العوض في حال وجوب الإيفاء واجب فصار كما لو استحقها في الحال.

قال أبو الهذيل وجماعة: إن العوض دائم. وهو قول أبي علي أولًا، ثم رجع، وقال: إنه منقطع. وهو قول أبي هاشم ومن تبعه.

لنا أنه ثبت في الشاهد حسن تحمل الضرر لأجل قدر من العوض، فلو كان العوض دائمًا لما حسن لأجل قدر من العوض.

قال أبو علي: العوض ينحبط بالعقاب. وقال أبو هاشم: لا ينحبط.

لنا أنه لا تنافي بين العوض والعقاب، فلا ينحبط به، بخلاف الثواب والعقاب.

ذكر أبو هاشم عن أبي علي أنه يلزم بتأخير العوض زيادة العوض. وأنكر أبو هاشم.

لنا أن العوض بمنزلة قيم المتلفات وأروش الجنايات، وما يجب لزيد على عمرو بإتلاف ثوبه ما يعادل ذلك تأخر الدفع أو تقدم فلا تجب زيادة.

الانتصاف لا يقع بالثواب والعقاب عندنا، خلافًا لبعضهم. وعندنا يقع

باطل. ولأن النائم المسكن بيده يخلو من الأخذ والترك، وكذلك المنتبه(١). ولكل واحد من الشيخين تفصيل في هذه المسألة يطول تقصيها.

قال أبو هاشم ومن تبعه: المكلف يستحق الذم بأن يفعل الواجب، وهذا جهة في استحقاق الذم كما أن فعل القبيح جهة فيها. وقال أبو علي: لا يستحق. وهو قول أبي القاسم.

لنا أنه تقرر في عقل كل عاقل حسن ذم من لا يفعل الواجب كما تقرر حسن ذم من فعل القبيح فأحدهما كالآخر، فلو جاز دفع أحدهما كذلك الآخر.

[في البعثة](٢)

أكثر العقلاء على أن البعث جائز. وقالت البراهمة: لا يجوز.

لنا أنه ثبت في عقل كل عاقل أن الإنسان قد يكون عند فعل يفعله هو أو غيره أقرب إلى فعل الطاعات وترك المعاصي، وذلك الفعل قد يكون معلومًا بالعقل وقد لا يكون، فلابد من أن يرسل المكلف رسولًا يبين الألطاف والمصالح، وإلا لم يكن مزيحًا للعلة.

واختلف من قال بالبعثة؛ ففيهم من جوز إرسال الرسل لما يتضمنه من مزيد التكليف الذي يتضمن مزيد الثواب والرفعة، وأجازوا زيادة التكليف لزيادة الثواب فقط. ومنهم من أجاز البعثة لزيادة تنبيه وتحذير وتأكيد لما في العقول، وأجازوا البعثة بما في العقول فقط، أولشريعة لغيره لم تندرس بعد. وإلى هذا ذهب أبو علي.

(١) في المخطوط: «المتنبه».

(٢) العنوان من عندنا.

ومنهم من جوز ذلك للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإن لم يعلم من قبلهم ما لا يصح بالعقل معرفته، وللتأكيد والتنبيه. وهذا قول أبي القاسم.

فأما طريقة شيخنا أبي هاشم ومن تبعه فهو أنه لا تحسن البعثة إلا لوجهٍ واحد، وهو أن يعلم من جهته ما لولاه لما علم، ويشترط فيه أن يكون له مدخل في مصالح الدين، فعند ذلك يحسن، وإذا حسنت وجبت.

لنا أن البعثة لا يصح إلا بمعجز، ولا يجوز أن يظهر معجز إلا ويلزم النظر فيه، ووجوب النظر لا بد له من وجه، وهو الخوف من ترك النظر، ولا يحصل هذا الخوف إذا كان لا يعلم من قبله إلا ما هو مقرر في العقول، وإنما يحصل خائفًا متىٰ أدىٰ ترك النظر إلىٰ الجهل ببعض المصالح فصار هذا النظر في وجوبه بمنزلة وجه وجوب النظر في معرفة الله تعالىٰ أن ذلك لا يجب إلا مع الخوف كذلك هذا.

قال أصحابنا: بعثة الأنبياء لا تجب إلا من جهة كونه لطفًا. وقال أبو القاسم: تجب لمصالح، منها اللغات ومعرفة المعادن والصنائع والأغذية والأشربة والسموم والأدوية.

لنا أن الذي يدل علىٰ جواز البعثة وحسنه كونه لطفًا، فإذا لم يكن ذلك الوجه لا تحسن.

البعثة متىٰ حسنت وجبت عندنا. ومن أصحابنا من يقول: قد تحسن ولا تجب، وهي مبنية علىٰ أن البعثة إنما تجب لتعريف المصالح، وتعريف المصالح واجبة، فإذا لم تكن مصلحة لا تجب ولا تحسن.

كل رسول لابد فيه من وحي ومعجز وشريعة متجددة أو إحياء شريعة مندرسة قل أو كثر. ولا فرق بين الرسول والنبي.

ومن الحشوية من يقول: إنه قد يكون علىٰ هذه الصفة، وقديكون نبيًا من غير وحي ومعجز وشريعة.

لنا أنه إذا كان رسولًا ونبيًّا فلابد أن يعلم من جهته ما لولاه لما علم، وذلك يوضح ما قدمناه.

قال أصحابنا: إنما يعرف الرسول بالمعجز وله أربع شروط:

منها أن يكون من فعل الله ويتعذر مثله علىٰ العباد، ومنها أن يكون ناقضًا للعادة، ومنها أن يكون له تعلق بالدعوىٰ، ومنها أن يحدث مع بقاء التكليف.

فهذه جملة لا خلاف فيها، ثم اختلفوا في فروع ذلك؛ فقال بعضهم: يشترط أن يتعذر علىٰ العباد فعل جنسه كقلب العصا حية، وجعلوا ذلك طعنًا فيما يدعيه من كون القرآن معجزًا.

وعندنا شرطه: أن يتعذر علىٰ العباد فعل مثله، ويستوي في ذلك أن يتعذر لجنسه أو لصفته.

لنا أن المقصود هو العجز عن إتيان مثله، وهذا حاصل في الوجهين. وقد عارض بعض مشايخُنا اليهودَ في هذا المذهب بفلق البحر فإنه يقدر العباد علىٰ جنسه، وزعم أن ذلك يتضمن قلب الطباع، وهذا كلام من لا يعرف وجه المعجز ودفع الحجة بالعبارة.

قال أصحابنا: لا يجوز تقديم المعجز علىٰ دعوىٰ المدعي للنبوة. وعند أبي القاسم وأصحابه يجوز ويقولون: هو إرهاص النبوة وتأسيس له، ويتعلقون بقصة الفيل وإظلال الغمامة.

لنا أن ما وجد قبله لم يتعلق بدعواه لأنه لم يوجد بعد، ولأنه لو جاز ذلك

لجاز أن يقال في معجزات الأنبياء: أن تكون معجزة لمن يجيء من بعدهم. فأما تأخيره فما أخبر به يصح وما لم يخبر به لم يصح.

قال أصحابنا: لا يجوز ظهور المعجز إلا علىٰ الأنبياء. ومن الناس من يقول: يجوز إظهارها علىٰ غير الأنبياء. ثم اختلفوا؛ فمنهم من يجوزها للأئمة بل يوجب ذلك. وهو قول الإمامية.

ومنهم من يقول: يجوز ظهورها علىٰ حجج في كل زمان علىٰ ما يزعمونه. وهو المحكي عن عبادٍ وغيره.

ومنهم من يجوز ظهورها علىٰ الصالحين، وهو مذهب الحشوية. وإن كان فيهم من يقول: لا يسمىٰ معجزًا وإنما سمي كرامة، وفيهم من يجوز ظهورها علىٰ من له في الصلاح مرتبة.

ومنهم من يجوز ظهورها علىٰ الكذابين والكفرة والسحرة.

وقالت الأشعرية: يجوز ظهور المعجز علىٰ من يدعي الربوبية، ولا يجوز علىٰ من يدعي النبوة كاذبًا.

وقد فَصَّل أصحابنا الكلام علىٰ كل فرقة غاية التفصيل.

لنا أن العلم إنما يدل علىٰ النبوة علىٰ طريق الإبانة والتخصيص، فلا يصح ظهورها علىٰ غير النبي لأن ذلك ينقض كونها إبانة، كما أن السواد إذا بان مما ليس بسواد بكونه سوادًا لم يجز أن يشاركه في ذلك إلا ما هو من بابه، ولأن ظهور المعجز علىٰ غير النبي مفسدة لأنه ينفر عن النظر في أعلام الأنبياء.

قال أصحابنا: المعجز يفارق الشعبذة والحيل. والملاحدة تقول: جميعها باب واحد.

لنا أن المعجز يتعذر جنسه علىٰ العباد ولا يعلم سبب التعذر ويستوي الكل، بخلاف الشعبذة فإن جنسه مقدور لهم، ويتعذر علىٰ بعضهم، ويعلم سبب التعذر.

قال أصحابنا: لا تجوز الكبائر علىٰ الأنبياء قبل البعثة وبعدها. ومنهم من يجوز قبلها، ومن الناس من يجوِّز مطلقًا.

لنا أن الغرض بالبعثة تعريف المصالح والقبول منه، وهذا ينفر عن القبول منه، ولأنه لو جاز الكذب عليه لم يثق بقوله، فيؤدي إلىٰ أن لا يعلم من جهته المصالح.

قال أصحابنا: تجوز الصغائر عليهم بشرط أن لا ينفر ولا يكون في الأذىٰ. وعند الإمامية لا تجوز.

لنا أن الذي يدل علىٰ أنه لا تجوز عليهم المعاصي هو أن ينفر أو يقع الشك في الأذىٰ، فإذا عدم الوجهان فلا معنىٰ للمنع، وقد قال تعالىٰ: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: ٢].

واتفق أصحابنا أن ذنوب الأنبياء صغائر، ولا تجوز عليهم الكبائر، ثم اختلفوا في كيفية ذلك؛ فقال أبو علي: لا يجوز أن تقع الصغيرة مع العلم بقبحها والتعمد لفعلها، وإنما تقع من جهة التأويل.

وقال جعفر بن مبشر: ذنوبهم تقع سهوًا وغفلة.

وقال أبو هاشم: إنه يجوز أن يقع ذلك مع العلم بقبحه والتعمد بفعله.

وقال أبو عبد الله البصري: لا يجوز أن يقدم مع العلم بقبحه لأنه ينفر، وربما حمل قول أبي هاشم علىٰ هذا.

لنا أن آدم عليه السلام قدم علىٰ الشجرة إما أن علم وجوبه فتركه أو علم قبحه فأقدم.

قال أصحابنا: لا يجوز الكذب والكتمان علىٰ الأنبياء. وهو قول الأكثر، ومنهم من جوَّز ذلك.

لنا إذا كان غرضه تعالىٰ بالبعثة تعريف المصالح فبعثه كاذب ينافي الحكمة والغرض.

قال أصحابنا: نسخ الشرائع يجوز، ومن اليهود من ينكرها عقلًا، ومنهم من ينكرها سمعًا. ويذكر أن موسىٰ أخبر أن شريعته لا تنسخ. ومن ذهب إلىٰ القول الأول يقولون: إنه بداء.

لنا أن هذه الشرائع مصالح وألطاف، والمصالح تختلف بالأزمنة والأمكنة والمكلف، فيجوز أن تكون مصلحة زيد في شيء ويكون فيه مفسدة لعمرو، فإذا أمر به زيد ثم كلف عمرو لابد أن يبين له ذلك. وهذا هو النسخ. والفرق بين النسخ والبداء.

فالأصل فيه أن الأمر إذا ورد عقيب النهي انقسم إلىٰ ثلاثة أوجه؛

أحدها: يقبح ويدل علىٰ البداء.

والثاني: يقبح ولا يدل علىٰ البداء.

والثالث: يحسن.

فالأول يجوز أن يكون جامعًا لشروط؛ منها أن يكون المأمور والمنهي واحدًا، ومنها أن يكون المأمور به والمنهي عنه واحدًا، ومنها أن يكون الوجه واحدًا، ومنها أن يكون الوقت واحدًا، ومنها أن يكون النهي متأخرًا عن الأمر. فإذا تكاملت هذه الشروط فالثاني يقبح ويدل علىٰ البداء، لأن من حق العالم أن لا يأمر وينهىٰ علىٰ ما وصفنا لأن الذي يدعوه إلىٰ الأمر به كونه حسنًا والذي يدعوه إلىٰ

النهي عنه كونه قبيحًا، ويستحيل أن يكون حسنًا قبيحًا. فأما إذا تغاير المكلف أو الوقت أو الوجه فإنه نسخ ولا يدل علىٰ البداء.

فأما ما يروون عن موسىٰ عليه السلام «فقد علمنا بمعجزات محمد صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله وعيسىٰ عليه السلام» أن ذلك الخبر إما أن يكون كذبًا أو مؤولًا، لأن الأدلة لا تتناقض، فأما وقوع النسخ فالمعتمد أن يبين نبوة نبينا ﷺ فيثبت النسخ.

[في المعجزات][1]

قد صح نبوة نبينا محمد ﷺ بمعجزات كثيرة أظهرها القرآن. وأنكر اليهود النبوة وإعجاز القرآن.

لنا: قد علمنا كونه وادعاءه النبوة وجعله القرآن حجة له وتحدّىٰ به العرب ضرورة، ثم ننظر فعلمنا بالاختبار أنهم عجزوا عن الإتيان بمثله، لأنهم مع الحرص علىٰ إبطال أمره والمحاربة التي وقعت بينهم وتوفر دواعيهم إلىٰ المعارضة لم يعارضوه، وعدلوا إلىٰ القتال الذي لا يدل علىٰ إبطال مبطل فدل أنهم تركوا المعارضة للعجز.

قال أبو القاسم: في معجزاته سوىٰ القرآن ما تواتر نقله ويمكن الاحتجاج به علىٰ اليهود كانفجار الماء وحنين الجذع وإطعام الخلق الكثير من الطعام القليل، ونحو ذلك مما يكثر ذكره في عيون المسائل.

وقال أبو علي وأبو هاشم: إن الذي يعلم ضرورة، ويمكن الاحتجاج به علىٰ اليهود القرآن. وقاضي القضاة ربما يقول: إن غيره قد تواتر نقله علىٰ وجه يوجب

(١) العنوان من عندنا.

العلم يصح الاستدلال به. وجه قول أبي هاشم أنه لو علم ذلك ضرورة بالإخبار لعلم من خالطنا من اليهود.

قال أصحابنا: انشقاق القمر وُجِد. وقال أبو القاسم: لم يكن، وإنما ينشق عند قيام الساعة. وصرح به أبو الحسين الخياط في نقض الزمرد.

لنا قوله تعالىٰ: ﴿وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ﴾ [القمر:١] فلا تصرف من ظاهرها إلا بضرورة.

قال أصحابنا: وجه إعجاز القرآن أنه بلغ من الفصاحة مبلغًا عجز الخلق عن إتيان مثله.

وقال بعضهم: المعجز هو نظم القرآن وتأليفه.

وقال النظام: إنما عجزوا لأنه تعالىٰ صرفهم عن المعارضة.

ومنهم من قال: المعجز ما فيه من إخبار الغيوب.

لنا أنه اختص بفصاحة خارجة عن العادة لكان هو المعجز، ولأن الصرف إن كان هو المعجز لكان دون ذلك في الفصاحة أظهر في الإعجاز.

المسيح كان رسولًا في المهد. وقال أبو القاسم: لم يكن، وإنما أرسل من بعد.

لنا قوله تعالىٰ: ﴿وَجَعَلَنِى نَبِيًّا﴾ [مريم: ٣٠] فصرفه عن ظاهره من غير ضرورة لا يجوز.

العلم لمخبر الأخبار ضروري عندنا. وعند أبي القاسم استدلالي.

لنا أنه لو كان استدلاليًّا لصح دفعه عن نفسه، ولكان يجب أن يحد النظر من نفسه.

إذا قال النبي صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله ومسيلمة صدقا أو كذبا. قال أبو علي:

الخبر كذب، لأن مخبره بخلاف خبره. وقال أبو هاشم: لا توصف بصدق ولا كذب؛ لأنه بمنزلة خبرين. وهو اختيار أبي رشيد. والقول الأول اختيار أبي عبد الله والقاضي وأبو محمد اللبَّاد.

قال أصحابنا: النبي يوصف بأنه نبي غير مهموز علىٰ وجه التعظيم من الرفعة. ثم اختلفوا؛ فقال أبو علي: لا يوصف إلا علىٰ هذا الوجه. وقال أبو هاشم: يوصف بالهمز وبغير الهمز من الإنباء، لأن فائدتهما تختلف، ولأن القراء اختلفوا فيه فكان كلا القرائتين حجة. وأبو علي يذهب إلىٰ ما روي في الخبر من أنه قال: «لستُ نبيء الله، إنما أنا نبيّ الله».

قال أبو علي أولًا: لا يجوز أن يقوم غير البعثة مقام البعثة في المصلحة. وقال أخيرًا: يجوز. وهو قول أبي هاشم .وقال القاضي: نفس البعثة يجوز أن يقوم غيره مقامه. فأما إذا كان الأداء من ألطافه فلابد من البعثة ولا يقوم غيره مقامه.

لنا أنه مصلحة من فعله تعالىٰ فلا يمتنع أن يكون له بدل في مقدوره، فأما الشرائع من أفعال العباد فلا يقوم غيره مقامه البتة، لأنه كان يجب أن يخير كالكفارات.

قال أبو علي: ما نعلمه كثيرًا بالحدود لو وقع من النبي لكان كبيرة، وهو أحد مذهبي أبي هاشم، لأن أثر السرقة للسرقة دلت علىٰ أن كل من وقعت منه السرقة علىٰ صفات يستحق القطع علىٰ وجه الخزي والنكال من غير تخصيص. ثم قال أبو هاشم: لا يدل علىٰ أنه كبير من الرسول لأنه لا يدخل تحت الخطاب من حيث لا يصح إقامته عليه، ولأنه يثبت أنه قد يكون كبيرًا من واحد صغيرًا من آخر، فكونه كبيرًا منا لا يدل علىٰ أنه كبير من الرسول.

لا خلاف أن الأنبياء يحرمون بالدليل. ثم اختلفوا؛ فقال أبو علي: لهم أن يحرموا من غير دليل، وتعلق بقوله: ﴿إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَآءِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ﴾ [آل عمران: ٩٣] ثم ترك هذا المذهب. وقال: لا يجوز أن يحرم إلا بدليل. وهو قول أبي هاشم، لأن تحريمه لأجل أنه مفسدة ولا يعلم ذلك إلا بدليل.

في معاني القرآن

قال أصحابنا: ليس في القرآن ما ليس له معنىٰ. وقالت الحشوية: في القرآن ألفاظ لا معاني لها، وإنما أنزل ليبتلي.

لنا أن المقصود من الكلام معرفة معانيه ومن حق المواضعة إذا وضعت أن تدل علىٰ المعنىٰ، فإذا ورد كلام منه تعالىٰ فلابد من حمله علىٰ معناه. ولأنه لو كان للتلاوة لما افترق بين أن يكون بالعربية أو الزنجية، ولأن حسن التلاوة تبع لمعرفة المعنىٰ.

قال أصحابنا: يصح معرفة معاني القرآن. ومن الناس من يقول: في القرآن أسرار لا طريق لنا إلىٰ معرفة معانيها.

لنا أن المقصود بالخطاب معرفة المخاطَب مراد المخاطِب فوجب أن يكون له طريق إلىٰ معرفة مراده، وإلا كان عبثًا، ولأنه إذا ثبت أن له فائدة بالمواضع فلابد أن يكون دالًا علىٰ فائدته.

قال أصحابنا: الرسول لا يختص بمعرفة معاني القرآن دون سائر المكلفين ويختص ببيان مجملاته. وقال بعضهم: يختص.

لنا أن نفس الكلام هو الدال علىٰ المراد إذا تكاملت شرائطه فمن عرفه تمكنه أن يستدل، كالاستدلال بالعقليات لمن حصل له العقل.

وقالت الإمامية: لا يعرف معاني القرآن إلا من جهة الإمام.

وعندنا كل من عرف اللغة ومجاري الكلام يمكنه أن يعرف المراد.

لنا أن الكلام يدل علىٰ معناه بالمواضعة فلا يختص بواحد دون آخر، ولأن قول الإمام كلام فكما نعرف مراده كذلك كلام الله تعالىٰ.

قال أصحابنا: معاني القرآن ما يدل عليه لفظه إن كان مبينًا وبيانه إن كان مجملًا.

وقالت الباطنية: إن له تأويلًا باطنًا غير الظاهر.

لنا أن الكلام إنما يدل علىٰ المراد بالمواضعة فيدل علىٰ ما وقع له، ويستحيل أن يقال: إنه يدرك علىٰ ما لم يوضع له.

ليس في القرآن زيادة ولا نقصان ولا تغيير وتحريف. والمحكي عن بعض الرافضة جواز ذلك، بل وقوعه.

لنا أن العلم بالقرآن وأنه متناول من الرسول ضروري، فلا يجوز إدعاء الشك فيه، ولأن في جواز التشكك في الأحكام وهدمَ الإسلام.

ذكر ابن الراوندي أن في القرآن تناقضًا ولحنًا.

وردَّ عليه شيخنا أبو علي في «نقض الدامغ»، وأبو الحسين الخياط. والذي يبطل قوله عن قرب ما علمنا من عداوة العرب وحرصهم علىٰ بطلان أمره، فلو كان ثَمَّ تناقض ولحن لا دعته ثم يبقىٰ الكلام في آية آية أن يبين صحتها علىٰ ما هو مبين في نقض الدامغ.

ليس في القرآن إلا ما هو عربي. ومن الناس من يقول: فيه فارسي وحبشي ورومي.

لنا أنه عليه السلام كان يتلو عليهم قوله بلسان عربي مبين، فلو كان فيه لغة غير عربية لردوا عليه.

وما يروون من ذلك نحو قولهم: ﴿بِٱلۡقِسۡطَاسِ﴾ [الإسراء: ٣٥] رومي؛ فالمراد به أنه اتفق فيه لغة العرب والروم، أو كان في الأصل روميًا فجعلته العرب في لغتها، وكذلك قوله: ﴿سِجِّيلٍ﴾ [هود: ٨٢] معربة إلا أنها فارسية.

في الملائكة

قال أصحابنا: الملائكة أفضل من بني آدم الرسل والمؤمنين وغيرهم. ومن الناس من يقول: الأنبياء والمؤمنون أفضل منهم. وقالت الرافضة: الأئمة أفضل منهم. ومنهم من توقف. ومنهم من يفضل نبينا خاصة عليهم.

لنا قوله تعالىٰ: ﴿لَّن يَسۡتَنكِفَ ٱلۡمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبۡدًا لِّلَّهِ وَلَا ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ ٱلۡمُقَرَّبُونَ﴾ [النساء: ١٧٢] وقوله: ﴿وَلَآ أَقُولُ لَكُمۡ إِنِّي مَلَكٌ﴾ [الأنعام: ٥٠] وقوله: ﴿مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنۡ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ﴾ [يوسف: ٣١] وقوله: ﴿مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنۡ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيۡنِ﴾ [الأعراف: ٢٠] وكل ذلك يدل علىٰ أنهم أفضل من الأنبياء.

الملائكة لا يعصون بالكبائر، خلافًا للحشوية. وروايتهم عن هاروت وماروت وغيرهم.

لنا قوله: ﴿لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمۡ﴾ [التحريم: ٦] فأما إبليس فقد قال تعالىٰ: ﴿كَانَ مِنَ ٱلۡجِنِّ﴾ [الكهف: ٥٠] فأما هاروت وماروت وأكثر المفسرين أنهما كانا ملكين علما السحر ليتجنب لا ليفعل، وعن الحسن أنه كان يقرأ ملِكين بكسر اللام. وقال: كانا عالمين من أهل بابل يعلمان الناس السحر.

قال أصحابنا: نبي الله ﷺ أفضل الأنبياء نقطع بذلك، وما عداه يتوقف في تفضيل بعضهم علىٰ بعض ويجوز.

وروي عن ضرار أنه لا يجوز تفضيل بعضهم علىٰ بعض.

لنا في تفضيل نبينا الإجماع الظاهر وما علم من دينه والنقل المتواتر في قوله: «أَنَا سَيِّدُ وَلَدِ آدَمَ وَلَا فَخْرَ».

عندنا يجوز أن يكون نبيًّا يبعث إلىٰ جماعة، ولا يقطع علىٰ أحد أنه كان مبعوثًا إلىٰ الكافة سوىٰ نبينا عليه السلام لما علم من دينه ضرورة. وحكىٰ شيخنا أبو القاسم عن قوم أن الأنبياء كلهم مبعوثون إلىٰ الكافة، ولا يجوز بعثه نبي إلىٰ قوم من أهل زمانه.

لنا أنه لا يمتنع اختلاف المصالح فتكون مصلحة كل فريق متعلقة برسول، وقد يكون ذلك أصلح. وقد ثبت مثله زمن إبراهيم ولوط، ولا يلزم إمامان، لأن العقل يجوز، وإنما منعنا من جهة السمع. حكىٰ شيخنا أبو القاسم عن قوم من الرافضة وغيرهم أن النبي لابد أن يعرف كل صناعة وكل لغة.

وحكي عن أكثر الأمة خلافه، وقالوا: يجب أن يعلم ما تحتاج إليه أمته من أمر الدين، ويجوز أن يحدث أمر لا يعلمه إلا بوحي، وعلىٰ هذا الخلاف في الإمام.

لنا أن الذي يجب عليه تعريف المصالح، فما لا يتعلق بالمصالح لا معنىٰ لاشتراطه، وما يتعلق بالمصالح إذا كان للمكلف طريق إلىٰ معرفته من غير جهته لا معنىٰ لاشتراطه، واللغات من هذا القبيل.

يصح إيقاعه فيه، لأنه تكليف ما لا يطاق. فلهذا لا يدخل في القسمة. فأما إذا كان المأمور به يمكن أداؤه في بعض الوقت كالصلاة؛ فقد اختلف العلماء فيه على ثلاثة أقوال:

فمنهم من يقول: إنه يجب ذلك بأوله، ويضرب له آخره، لكي إذا فات قضى فيه، ولا يقتضي نفلًا أصلًا.

ومنهم من قال: إنه ضرب ليدل على أن المأمور مخير بين أن يفعله في الأول وبين أن يفعله في الثاني، ثم افترقت هذه الفرقة؛ فمنهم من قال: له تأخيره بشرط العزم. ومنهم من لا يثبت العزم. والذي عليه عامة أصحاب الشافعي أنه يجب بأول الوقت، وله التأخير من غير بدل، هذا كله على قول من يقول: الوجوب يتعلق بأول الوقت.

وقال بعضهم: الوجوب يتعلق بآخر الوقت، وإن جاز تعجيله في أوله. وهو مذهب عامة أصحاب أبي حنيفة غير محمد بن شجاع. ثم اختلف هؤلاء في المفعول في أول الوقت؛ فمنهم من قال: إنه نفل يسقط به الفرض. ومنهم من قال: إنه موقوف إن بلغ آخر الوقت كان فرضًا، وإلا كان نفلًا. ومنهم من قال إنه مراعى كتعجيل الزكاة فيجب بدخوله في الصلاة أو ببلوغه آخر الوقت. وهو المحكي عن أبي الحسن.

والقول الثالث قول أبي علي وأبي هاشم والقاضي والسيد أبي طالب عليه السلام وجماعة من الفقهاء منهم محمد بن شجاع أن الوجوب يتعلق بأول الوقت وآخره، لكنه في أول الوقت يجب موسعًا يعني أنه مخير بين فعله وتركه بشرط العزم على أدائه في الثاني ويضيق عليه بآخر الوقت حتى لا يسع غير الصلاة، وهو الصحيح.

لنا في إفساد قول من يقول: إن الوجوب يتعلق بأوله؛ لأن أوله كآخره في أنه مضروب للفعل فلم خص أوله بتعلق الوجوب به.

والدليل علىٰ فساد قول من يقول: إنه يتعلق بآخره وما يفعله في أوله. نقل أن الأمر يقتضي الوجوب وهو مأمور به في أول الوقت كما أنه مأمور به في آخره. فمن قال المفعول نفل فقد زال عن مقتضىٰ الأمر، ولأنه لو كان نفلًا لجاز بنية النفل.

فأما قول من قال: إنه واجب في أوله وله تأخيره من غير بدل فبعيد، لأن هذا صورة النفل لا صورة الواجب.

الأمر إذا اقترن به لفظ التأبيد لا يدل علىٰ الدوام عند أبي عبد الله البصري. وأكثر الفقهاء يخالفونه، لأن الخبر المعتد به يدل علىٰ الدوام وكذلك الأمر، وهو يرجع إلىٰ الاستعمال.

النهي هو قول القائل لمن دونه: «لَا تَفْعَلْ» وهو حقيقة في القول كما ذكرنا في الأمر، ويكون نهيًا بأن يكره الناهي المنهي عنه، خلافًا للمجبرة.

لنا أن النهي صيغته ترد للوعيد وترد للنهي، فلابد من أمرٍ علىٰ ما قررناه في الأمر.

لا خلاف أن النهي علىٰ الوجوب وعلىٰ التكرار، ثم اختلفوا في أنه هل توجب فساد المنهي عنه أم لا؟ فعندنا لا يقتضي. وهو مذهب أبي عبد الله. وحكاه عن أبي الحسن وجماعة من الحنيفية، والشافعية ذهبت إلىٰ أنه يقتضي بطلان المنهي عنه. وهو مذهب أهل الظاهر.

لنا أن معنىٰ قولنا أن الشيء باطل أنه لا يقع موقع الصحيح في سقوط القضاء وفي التمليك به فلا يمتنع أن يكون منهيًا عنه، ويقع موقع الصحيح في التمليك به

يصح إيقاعه فيه، لأنه تكليف ما لا يطاق. فلهذا لا يدخل في القسمة. فأما إذا كان المأمور به يمكن أداؤه في بعض الوقت كالصلاة؛ فقد اختلف العلماء فيه على ثلاثة أقوال:

فمنهم من يقول: إنه يجب ذلك بأوله، ويضرب له آخره، لكي إذا فات قضى فيه، ولا يقتضي نفلًا أصلًا.

ومنهم من قال: إنه ضرب ليدل على أن المأمور مخير بين أن يفعله في الأول وبين أن يفعله في الثاني، ثم افترقت هذه الفرقة؛ فمنهم من قال: له تأخيره بشرط العزم. ومنهم من لا يثبت العزم. والذي عليه عامة أصحاب الشافعي أنه يجب بأول الوقت، وله التأخير من غير بدل، هذا كله على قول من يقول: الوجوب يتعلق بأول الوقت.

وقال بعضهم: الوجوب يتعلق بآخر الوقت، وإن جاز تعجيله في أوله. وهو مذهب عامة أصحاب أبي حنيفة غير محمد بن شجاع. ثم اختلف هؤلاء في المفعول في أول الوقت؛ فمنهم من قال: إنه نفل يسقط به الفرض. ومنهم من قال: إنه موقوف إن بلغ آخر الوقت كان فرضًا، وإلا كان نفلًا. ومنهم من قال إنه مراعى كتعجيل الزكاة فيجب بدخوله في الصلاة أو ببلوغه آخر الوقت. وهو المحكي عن أبي الحسن.

والقول الثالث قول أبي علي وأبي هاشم والقاضي والسيد أبي طالب عليه السلام وجماعة من الفقهاء منهم محمد بن شجاع أن الوجوب يتعلق بأول الوقت وآخره، لكنه في أول الوقت يجب موسعًا يعني أنه مخير بين فعله وتركه بشرط العزم على أدائه في الثاني ويضيق عليه بآخر الوقت حتى لا يسع غير الصلاة، وهو الصحيح.

لنا في إفساد قول من يقول: إن الوجوب يتعلق بأوله؛ لأن أوله كآخره في أنه مضروب للفعل فلم خص أوله بتعلق الوجوب به.

والدليل على فساد قول من يقول: إنه يتعلق بآخره وما يفعله في أوله. نفل أن الأمر يقتضي الوجوب وهو مأمور به في أول الوقت كما أنه مأمور به في آخره. فمن قال المفعول نفل فقد زال عن مقتضى الأمر، ولأنه لو كان نفلًا لجاز بنية النفل.

فأما قول من قال: إنه واجب في أوله وله تأخيره من غير بدل فبعيد، لأن هذا صورة النفل لا صورة الواجب.

الأمر إذا اقترن به لفظ التأبيد لا يدل على الدوام عند أبي عبد الله البصري. وأكثر الفقهاء يخالفونه، لأن الخبر المعتد به يدل على الدوام وكذلك الأمر، وهو يرجع إلى الاستعمال.

النهي هو قول القائل لمن دونه: «لَا تَفْعَلْ» وهو حقيقة في القول كما ذكرنا في الأمر، ويكون نهيًا بأن يكره الناهي المنهي عنه، خلافًا للمجبرة.

لنا أن النهي صيغته ترد للوعيد وترد للنهي، فلابد من أمرٍ على ما قررناه في الأمر.

لا خلاف أن النهي على الوجوب وعلى التكرار، ثم اختلفوا في أنه هل توجب فساد المنهي عنه أم لا؟ فعندنا لا يقتضي. وهو مذهب أبي عبد الله. وحكاه عن أبي الحسن وجماعة من الحنيفية، والشافعية ذهبت إلى أنه يقتضي بطلان المنهي عنه. وهو مذهب أهل الظاهر.

لنا أن معنى قولنا أن الشيء باطل أنه لا يقع موقع الصحيح في سقوط القضاء وفي التمليك به فلا يمتنع أن يكون منهيًا عنه، ويقع موقع الصحيح في التمليك به

أو سقوط القضاء والأجر كالتوضيء بالماء المغصوب والذبح بسكّين مغصوب وطلاق البدعة والبيع وقت النداء، والوطء في حال الحيض وغير ذلك مما لا يحصىٰ كثرة. فإذا ثبت ذلك لم يكن القضاء بفساده من حيث النهي، فيجب الرجوع إلىٰ دليل آخر في إفساده.

الكلام في العموم والخصوص

معنىٰ قولنا في الكلام أنه عام بأنه مما يستغرق جميع ما يصلح له، ومعنىٰ وصفنا للخصوص بذلك أنه يتناول شيئًا مخصوصًا دون غيره مما كان يصح أن يتناوله، وحقيقة العموم في القول، واستعمال لفظه في المعاني، كقولهم: عمهم البلاء. للأقرب أنه مجاز فإنه لا يطرد.

وألفاظ العموم «مَن» للعقلاء إذا وقعت نكرة في المجازاة والاستفهام، و«ما» في ما لا يعقل. و«أين» في المكان، و«ما» في النفي، وأسماء الأجناس إذا دخلها الألف واللام ولم يرد معهودًا، والأسماء المشتقة من الأفعال كقولنا: والسارق، وألفاظ الجمع إذا دخل فيه الألف واللام ولم يرد به معهودًا عند أبي علي والمبرد. وهو الصحيح. وأبو هاشم يخالف فيه وفي اسم الجنس والمشتق علىٰ ما نبينه. ولفظة «أي» تناول العقلاء وغير العقلاء، فهو أعم مِن «مَنْ» وَ «ما»، لكنها لا تستغرق ذلك كاستغراقهما، تقول: أَيُّ شَيْءٍ عِنْدَكَ؟ فتجيب بما يعقل وما لا يعقل، وأَيَّ شَيْءٍ أَكَلْتَ وأَيَّ رَجُلٍ ضَرَبْتَ، و«كل» في التأكيد تقتضي الاستغراق. وإذا عرفت ألفاظ العموم وحقيقته تعود إلىٰ مسائل الخلاف.

ذهب جماعة إلىٰ أنه لا لفظ للعموم في اللغة، وأن ما يصلح للعموم يصلح

للخصوص، وإنما يصرف إلىٰ أحدهما بالقصد، ويعلم ذلك بدليل، وإلا فالواجب الوقف فيه.

ومنهم من قال بذلك في الأخبار دون الأوامر والنواهي. ومنهم من قال الواجب حمل ألفاظ العموم علىٰ الخصوص. وأقل ما يصح أن يكون مرادًا إلا أن تدل الدلالة علىٰ أن المراد بها العموم. ومنهم من يقول بالعموم لكنه يقول يصلح لجميع ما يتناوله ولا يستغرق. ومنهم من يقول يستغرق. وهو مذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين.

لنا أن لفظة «مَن» إذا استعملت في الاستفهام صح أن يجاب عنه بذكر أي عاقل كان، ولا يجوز أن يكون مجيبًا لو ذكر ما لا يعقل، وقد علمنا أنه إنما يكون مجيبًا عن السؤال بأن يذكر ما يتضمنه السؤال ولا يكون مجيبًا بذكر ما لم يتضمنه، فإذا صح ذلك فالواجب أن يكون «مَن» قد استغرق جميع العقلاء، ويدل عليه أن «من» إذا وقعت في المجازاة صح استثناء كل عاقل منه، والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته دل أن جميع العقلاء دخلوا فيه، ويدل عليه أن أهل اللغة عدوا العموم في أقسام الكلام وفصلوا بينه وبين الخصوص كفصلهم بين الأمر والنهي، فكما أن كل واحد من هذين وضع لمعنىٰ كذلك ما نحن فيه.

ألفاظ الجنس والجمع والأسماء المشتقة من الأفعال إذا دخل فيها الألف واللام ولم ترد به معهودًا فهو للعموم عند أكثر الفقهاء، وهو قول أبي علي. واختيار القاضي خلافًا لأبي هاشم علىٰ ما حكيناه عنه.

لنا ما ذكرنا من دليل الاستثناء وأنه يصح أن يستثنىٰ كل واحد، ألا ترىٰ أنه يحسن أن يقال: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨] إلا فلانًا وفلانًا حتىٰ يأتي علىٰ العقلاء. وقال تعالىٰ: ﴿وَٱلْعَصْرِ ① إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ② إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [العصر: ١ - ٣].

قال أصحابنا: نبي الله ﷺ أفضل الأنبياء نقطع بذلك، وما عداه يتوقف في تفضيل بعضهم علىٰ بعض ويجوز.

وروي عن ضرار أنه لا يجوز تفضيل بعضهم علىٰ بعض.

لنا في تفضيل نبينا الإجماع الظاهر وما علم من دينه والنقل المتواتر في قوله: «أَنَا سَيِّدُ وَلَدِ آدَمَ وَلَا فَخْرَ».

عندنا يجوز أن يكون نبيًّا يبعث إلىٰ جماعة، ولا يقطع علىٰ أحد أنه كان مبعوثًا إلىٰ الكافة سوىٰ نبينا عليه السلام لما علم من دينه ضرورة. وحكىٰ شيخنا أبو القاسم عن قوم أن الأنبياء كلهم مبعوثون إلىٰ الكافة، ولا يجوز بعثه نبي إلىٰ قوم من أهل زمانه.

لنا أنه لا يمتنع اختلاف المصالح فتكون مصلحة كل فريق متعلقة برسول، وقد يكون ذلك أصلح. وقد ثبت مثله زمن إبراهيم ولوط، ولا يلزم إمامان، لأن العقل يجوز، وإنما منعنا من جهة السمع. حكىٰ شيخنا أبو القاسم عن قوم من الرافضة وغيرهم أن النبي لابد أن يعرف كل صناعة وكل لغة.

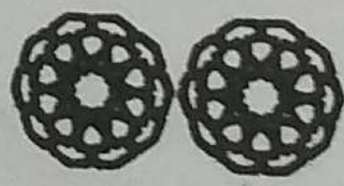
وحكي عن أكثر الأمة خلافه، وقالوا: يجب أن يعلم ما تحتاج إليه أمته من أمر الدين، ويجوز أن يحدث أمر لا يعلمه إلا بوحي، وعلىٰ هذا الخلاف في الإمام.

لنا أن الذي يجب عليه تعريف المصالح، فما لا يتعلق بالمصالح لا معنىٰ لاشتراطه، وما يتعلق بالمصالح إذا كان للمكلف طريق إلىٰ معرفته من غير جهته لا معنىٰ لاشتراطه، واللغات من هذا القبيل.

قول الجمهور. وذهب شرذمة أن من شرط الثاني أن يكون أخف. وهو قول داود، ويحكىٰ عن الشافعي.

لنا أن النسخ للمصلحة فربما تكون المصلحة في إيجاب الأشق ونسخ الأخف، ولأنه إذا جاز إيجاب الشاق ابتداء جاز بعد الأخف. وقد ورد الشرع بذلك في قوله: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٌ﴾ [البقرة: ١٨٤].

خيَّر ثم ختم الصوم بقوله: ﴿فَلۡيَصُمۡهُ﴾ [البقرة: ١٨٥].



اختلفوا في جواز النسخ في الأخبار؛ فمنهم من منع منه. وهو قول أبي علي وأبي هاشم وجماعة. ومنهم من جوز. وهو قول شيخنا أبي عبد الله والقاضي وجماعة من الفقهاء.

لنا أن المخبر عنه إذا جاز أن يتغير حاله جاز أن يتغير حال الخبر نحو أن يكون كافرًا فيرد الخبر بأنه كافر ثم يسلم فيرد الخبر بأنه مسلم وينسخ الأول. ولأن وجوب العبادات تكون بلفظ الخبر كقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران: ٩٧]، فيصح ورود النسخ عليه. وقولهم: إن جواز النسخ فيه يدل أن أحد الخبرين كذب غير صحيح لكان كل موضع يؤدي إلىٰ ذلك لا يجوز فيه النسخ.

يجوز نسخ التلاوة دون الحكم، والحكم دون التلاوة ونسخهما. فمثال الأول: ما روي أنه كان يتلىٰ (ٱلشَّيْخُ وَٱلشَّيْخَةُ إِذَا زَنَيَا فَارْجِمُوهُمَا نَكَالًا مِنَ ٱللَّهِ) فنسخت التلاوة والحكم باقٍ. ومثال الثاني: يكثر كالاعتداد بالحول نسخ والتلاوة باقية، والوصية للوالدين. ومثال الثالث: ما روي عن عائشة (عَشْرُ رَضَعَاتٍ) نسخن بخمس. فإنما ذكرنا هذه الأمثلة تنبيهًا لا أنا نقطع بأنها صحيحة. ومن الناس من يخالف ذلك.

لنا أنهما عبادتان مختلفتان فجاز نسخ أحدهما دون الأخرىٰ كسائر العبادات المختلفة.

لا يجوز نسخ الشيء قبل وقت فعله عندنا. وهو قول أصحاب أبي حنيفة وأكثر أصحاب الشافعي. وذهب جماعة منهم كصيرفي وطبقته أنه يجوز.

لنا أن جواز نسخ الشيء قبل وقت فعله يؤدي إلىٰ أن ينتهي عن نفس ما أمر به، وذلك يوجب قبح أحد الأمرين، وذلك يدل علىٰ البداء، ولا يلزم النسخ قبل

الفعل، لأنه إذا عصىٰ العبد ولم يفعل فنسخ لم يدل علىٰ إضافة قبح إلىٰ الله ولا يدل علىٰ البداء.

اختلفوا في الزيادة علىٰ النص هل يكون نسخًا أم لا؟ فمنهم من قال: إن الزيادة إذا اقتضت بغير حكم المزيد عليه في المستقبل كان نسخًا، وإن لم تقتض ذلك لم يكن نسخًا. وهو مذهب الشيخ أبي عبد الله. وحكاه عن أبي الحسن. وهو مذهب الحنيفية. مثال الأول: زيادة التغريب في الحد وعشرين في حد القاذف أنه يغير الحكم حتىٰ من ضرب ثمانين تقبل شهادته، ومن ضرب مائة لا تقبل. وقال بعضهم: إنه لا يوجب النسخ البتة. وهو مذهب أكثر الشافعية. وإليه ذهب شيخانا أبو علي وأبو هاشم والقاضي.

والذي يجب أن يحصل عندنا فيه أن الزيادة إذا غيرت حال المزيد عليه حتىٰ صار لا يجزي إذا وقع منفردًا حتىٰ تنضم إليه الزيادة فإنها توجب النسخ، فأما الزيادة إذا صح المزيد عليه دونها فإنما تحتاج أن ينضم إليه الزيادة ومتىٰ فعل دون الزيادة لم يجب الاستئناف لم يكن نسخًا. مثال الأول لو زاد في الفجر ركعتين وصار الفرض أربعًا فإنه نسخ، لأنه لو أدىٰ ركعتين لم يجزه ووجب الاستئناف.

ومثال الثاني: زيادة النفي وعشرين في حد القاذف فإن الجلد لا يتغير ولا يجب فيه الاستئناف وإنما يجب ضم هذا إليه فلا يوجب النسخ. وهذا هو الصحيح.

لنا في أنه إذا تغير حال المزيد عليه كان نسخًا، بخلاف الشفعوية، إن هذه الزيادة تؤثر في حال المزيد عليه لأنه دونها صار كأن لم يكن فصارت الزيادة مع المزيد عليه كعبادة أخرىٰ ناسخة للأولىٰ. والدليل علىٰ أن ما ليس كذلك لا يكون نسخًا خلافًا لأبي عبد الله أن حكم المزيد عليه ثابت بحاله كما كان لم يتغير، ولو

فعل على الوجه الأول لوقع موقعه وإنما يجب ضم شيء آخر إليه فصار كإيجاب «عبادة»[1] أخرى.

ومن فروع هذه المسألة أن زيادة النفي وعشرين جلدة في الزنا ليس بنسخ. وعند أبي عبد الله نسخ. وزيادة كفارة على الكفارات الثلاث في كفارة اليمين نسخ عندنا. وعند الشفعوية ليس بنسخ. لأنه كان لا يحرم ترك الثلاث والآن يحرم. وورود الخبر بالشاهد واليمين لا يكون نسخًا عند القاضي، خلافًا لأبي عبد الله وأبي الحسن. وتقييد الرقبة في الظهار بالأيمان لا يعد نسخًا. وعندهما نسخ. وكل ذلك يصح على ما قررنا.

النقصان من النص لا شبهة أنه نسخ لما أسقط، وهل يكون نسخًا لباقي العبادة أم لا؟

فيه ثلاثة أقاويل:

منهم من قال: لا يوجب نسخها عن أبي عبد الله وأبي الحسن.

ومنهم من قال: إنه نسخ لجميعها.

ومنهم من فصل، وقال: إن العبادة إذا كانت جملة فنسخ بعض تلك الجملة يوجب نسخ الجميع؛ كنسخ ركعة من الصلاة أو سجود من الصلاة. وإن كانت عبادة لها شروط فنسخ شروطها لا يكون نسخًا لها. وهذا هو قول القاضي والسيد أبي طالب عليه السلام.

لنا أن تلك الجملة إذا وقعت على الحد الذي كانت عليه واجبة لم يجز ووجب إعادتها فصار نقصان القبلة ونقصان الركعة بمنزلة إخراج الصلاة من أن

---

(١) ورد في الأصل «عبارة» ثم كتب الناسخ فوقها «أظنه عبادة».

تكون واجبة أو جائزة، فلذلك كان نسخًا.

أطبقت الأمة على أن نسخ الكتاب بالكتاب جائز إلا ما يحيي عن أبي مسلم خلافًا فيه وهو محجوج بالإجماع.

لنا أنهما استويا في وجوب العلم والعمل فجاز النسخ به، وقد قال تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ [البقرة: ١٠٦][1].

اتفقوا أن نسخ السنة بالسنة جائز، وأن نسخ الإجماع والقياس لا يجوز، والنسخ بهما لا يجوز عندنا. واختلفوا في نسخ الكتاب بالسنة المتواتر مع اتفاقهم أنه لا يجوز بإخبار الأخبار الآحاد؛ فقال الشافعي وجماعة: لا يجوز نسخ القرآن بالسنة. ثم اختلفوا؛ فمنهم من قال: عقلًا لا يجوز. ومنهم من منع السمع. فأما أصحاب أبي حنيفة وشيوخنا المتكلمون أجمعوا على جوازه.

لنا أن هذه السنن توجب العلم والعمل فساوت الكتاب، ولأنه يجوز أن تكون المصلحة أن يكون النسخ بقوله، ولأن قوله حجة كالكتاب، ولأنه تعالى قال: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ﴾ [النحل: ٤٤] والنسخ ضرب من البيان، ولا يلزم خبر الواحد، لأنه لا يوجب العلم فلا يساوي القرآن. اختلفوا في نسخ السنة بالكتاب؛ فمنهم من يأبى ذلك. وهو الذي صرح به الشافعي في رسالته. قال القاضي: ومن أصحابه من يضيف إليه جواز ذلك وليس بظاهر من قوله، لكنه لما رأى الملة تضعف على النظر جعله قولًا آخر حسب ما يفعله كثير منهم. فأما أصحاب أبي حنيفة وشيوخنا المتكلمون ومالك أجمعوا على جوازه.

(١) ورد في الآية «أو ما ننسخها».

لنا أن القرآن أقوىٰ من السنة فجاز النسخ به، ولأنهما استويا في العلم والعمل كالكتاب مع الكتاب.

ونسخ الكتاب والسنة بأخبار الآحاد لا يجوز، خلافًا لأصحاب الظاهر.

لنا إجماع الصحابة، فإن المعلوم من حالهم رد الأخبار متىٰ كانت مخالفة للقرآن، ولذلك قال عمر بحضرة الصحابة في حديث فاطمة بنت قيس: لا «ندع»[1] كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت؟!، ولأنه مجتهد فيه غير مقطوع به فهو كالقياس.

نسخ الكتاب والسنة بالقياس يجوز، ويحكىٰ عن بعض الشفعوية أن نسخه بالقياس الجلي جائز.

لنا أنه ثبت من إجماع الصحابة أنهم كانوا يجتهدون إلىٰ أن يرد النص، وعند وروده يتمسكون به ولا يستعملون القياس، وهذا ظاهر من صنيعهم. ودل عليه حديث معاذ أنه قال: أعملُ بكتاب الله فإن لم أجد فبسنة رسول الله. فقال صلىٰ الله عليه: «فإن لم تجد؟» قال: أجتهد رأيي. ولأن من شرط القياس أن لا يكون في الأصول مانع منه، فكيف يعترض به عليه.

مسألة

والنسخ بالإجماع لا يجوز عند الكافة إلا ما يحكىٰ عن عيسىٰ بن أبان جوازه.

لنا أن الإجماع إنما يعتد به بعد الرسول صلىٰ الله عليه ، وفي ذلك الوقت استقرَّ الشرع قرارًا لا يصح النسخ فيه.

إذا قال الصحابي: نسخ كذا؛ لا نقلد لكن ننظر فيه عندنا، وذهب شيخنا

(١) ورد في الأصل «نجدع»، ونحسبه خطأ، وما أثبتناه الوارد في صحيح مسلم.

أبو عبد الله وأبو الحسن أن يقبل. ومثاله ما حكي عن ابن مسعود في التحيات أنه كان ثم نسخ. لنا أن قوله نسخ صريحه مذهب فلا يرجع إليه إلا بدليل من رواية أو غيره.

الكلام في الأخبار

حد الخبر ما يصح فيه الصدق والكذب. وإنما يصير خبراً بقصد المخبر إلىٰ أن يكون خبراً عما هو خبر عنه.

الخبر لا يخلو من صدق أو كذب سواء علم أو جهل. وقال الجاحظ: إذا علم أن مخبره كما أخبر فهو صدق، وإذا علم أنه بخلافه فهو كذب، وإن لم يعلم فهو خبر ليس بصدق ولا كذب.

لنا أنه لا يخلو إما أن يكون مخبره بخلاف خبره فهو كذب، أو كما أخبر فهو صدق، وهذا نفي وإثبات لا يصح إثبات متوسط بينهما، وإنما بنىٰ أبو عثمان ذلك علىٰ مذهبه في المعرفة أن كل من لا يعلم شيئًا فهو معذور ويثبت المعارف ضرورة.

الأخبار علىٰ ثلاثة أضرب؛ منها ما يوجب العلم الضروري، ومنها ما يوجب العلم الاستدلالي، ومنها ما يتوقف فيه، ثم هو علىٰ ضربين؛ منه ما يوجب العمل، ومنه لا يوجبه.

وقالت السمنية: العلم بمخبر الأخبار ليس بعلم. وزعموا أن العلوم لا يقع إلا عن مشاهدة فقط.

لنا أن العلم بمخبر الأخبار كالعلم بالمشاهدات في سكون النفس إليه، وأنه لا يمكن دفعه عن نفسه بشك وشبهة، ألا ترىٰ أن الشاك في أن في الدنيا مكة كالشاك

في أن السماء فوقه، فلو جاز نفي ذلك لجاز نفي هذا، وفي هذا لحوقهم بمذهب السوفسطائية.

قال مشايخنا البصريون: العلم بمخبر الأخبار ضروري، وقد يحصل باستدلال إذا بلغ المخبرون عددًا لا يجوز عليهم التواطؤ، وعلم أن ما أخبروا به لا يجوز دخول اللبس فيه، ومن أصحابنا من يقول: إذا حصلت هذه الشروط فيبعد أن لا يحصل العلم الضروري. وقالت البغدادية: العلم بمخبر الأخبار غير ضروري، وإنما يحصل باستدلال، وقد طولوا الكلام فيه.

لنا أن العلم بذلك لا يمكن دفعه عن النفس كالعلم بالمشاهدات، ولأنه لا يجد نفسه ناظرًا، ولأنه يحصل لمن ليس من أهل النظر، ولأنا لا ننظر وقد عرفنا، لأن اعتقادنا أن ذلك ضروري يصرفنا عن النظر فيه.

والحجة في مخبر الأخبار التي يعلم ضروري العلم، ولا حاجة به إلىٰ اعتقاد أحوال الناقلين. ثم اختلفوا؛ فمنهم من قال: هو الإمام المعصوم علىٰ ما تقوله الإمامية. وقيل: بخبر جماعة معصومين علىٰ ما يحكىٰ عن أبي الهذيل وعباد. وقيل: بخبر المؤمنين إلىٰ غير ذلك.

لنا إذا ثبت أن هذا العلم ضروري من فعل الله تعالىٰ فلا معتبر بصفات المخبرين كالعلم بالمشاهدات يعتبر العلم وكبداية العقل.

العلم لا يقع بخبر واحد ولا بخبر أربعة، ويجوز أن يقع بخبر خمسة عندنا، ومن الناس من يقول: يقع بخمسة وعشرين. ومنهم من اعتبر تسعين. ومنهم من اعتبر بثلاثمائة.

وقال النظام: إن خبر الواحد يوجب العلم الضروري إذا قارنه سبب. وقال أهل الظاهر: يوجب العلم.

لنا خبر الواحد إلىٰ الأربعة لو أوجب العلم إذا كان صادقًا لوجب العلم بصدق أحد المتلاعنين وكذب الآخر، ولأنا نعلم أنا لا نعلم مخبر كثير من الأخبار الواردة في باب الديانات. والدليل علىٰ أنه لا يقع بخبر أربعة أن شهود الزنا إذا أشهدوا عند الحاكم فإذا لم يقع له العلم وجب أن يقضي بكونهم كذبة، فلا يجب الحد. وفي علمنا بخلافه ما يدل علىٰ أن العلم لا يقع بخبر الأربعة.

قال أصحابنا: كل عدد وقع العلم بخبرهم فإنه يجب اطراده حتىٰ يقع بخبر كل عدد مثلهم ويستوي فيه القليل والكثير، وكان أبو رشيد والصاحب يقولان مثله في العدد الكثير. فأما القليل فيجوز أن يختلف حتىٰ يقع بخبره خمسة دون خمسة.

لنا لو جاز أن يختلف ذلك لجاز أن يكون في الناس من لم يقع له العلم بأن في الدنيا مكة، وإذا أخبر به عن نفسه لا يكذبه، وتجويز هذا يؤدي إلىٰ الجهالات، وإذا زاد العدد علىٰ الأربعة فلا دليل يخص بعض الأعداد فيستوي الكل.

قال مشايخنا: العلم بمخبر الأخبار يحصل بخبر الفساق والكفار. وقالت الإمامية: لا يقع إلا بخبر معصوم. وقال أبو الهذيل: لابد من عدد فيهم معصوم.

لنا أن العلم بأخبار الملوك وكثير من البلدان يحصل من نقل الكفار ووقع ذلك بخبرهم كما وقع بخبر المسلمين.

يجوز التعبد بخبر الواحد، وهو قول الجمهور. ومن الناس من يمنع منه عقلًا. وهو قول طائفة من الإمامية، وطائفة من البغدادية، وقوم من الخوارج.

لنا أنه تعالىٰ إذا تعبدنا بشيء فيجب أن يدل علىٰ ما نعبد به وعلىٰ صفته علىٰ

يصح من المكلف أداؤه، ولا يمتنع أن تختلف الطرق التي بها نعلم أنه تعبد، كما لا يمتنع اختلاف الأدلة في صفاته، فإذا صح لم يمتنع أن يأمرنا بأن نفعل ما ورد به خبر الواحد، إذا علمناه على شروط وصفات كما تعبدنا بالقرآن والسنة وغيرهما، ولأنه تعبد بالعمل بقول الشهود كذلك في الأخبار.

الذي عليه جمهور الفقهاء أن التعبد ورد بخبر الواحد، ثم اختلف هؤلاء؛ فمنهم من قال: يعلم ذلك عقلًا. وإليه ذهب ابن شريح. ومنهم من قال: يعلم بدليل شرعي. وهو مذهب مشايخنا والأكثر من الفقهاء وإن اختلف استدلالهم.

والفرقة الثانية منعوا ورود التعبد به. ثم افترقوا؛ فمنهم من قال: السمع منع منه. ومنهم من قال: السمع لم يدل عليه.

لنا أن إجماع الصحابة فإنه لا شبهة أنهم كانوا يفزعون إلى أخبار ليست قاطعة في الأحكام، وهذا يعرف منهم ضرورة، كما فعله عمر بالمجوس عند خبر عبد الرحمن ورجوعهم إلى كتاب عمرو بن حزم في الديات والزكاة، وكرجوعهم إلى خبر حمل بن مالك في الجنين، وكرجوعهم في توريث المرأة من دية زوجها إلى خبر الضحاك بن سفيان. وغير ذلك مما يطول ذكره، ولا يحتاج في هذا إلى أعيان الأخبار، لأن في الجملة يعلم أنهم رجعوا إلى أخبار الآحاد في إثبات الأحكام، وإجماعهم حجة.

ومما يدل عليه ما ثبت من تمسكهم بالأحاديث وطلبهم الأحاديث والأسفار في ذلك أيام الصحابة والتابعين من غير إنكار، دل أنهم علموا أن الأحكام ثبت به.

ومما يدل عليه إجماع التابعين فإن فقهاء الأمصار أطبقوا على ذلك، ويدل عليه ما ثبت عن الرسول ﷺ من بعثة عماله وسعاته فلولا أن العمل بخبر الواحد جائز وإلا لما بعث به، وقد استدل جماعة بقوله: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ

طَآئِفَةٌ﴾ [التوبة: ١٢٢] إلىٰ قوله: ﴿وَلِيُنذِرُوا۟ قَوۡمَهُمۡ﴾ [التوبة: ١٢٢] فلولا وجوب القبول وإلا لما أفاد الإنذار، واستدل عيسىٰ بن أبان بأن هذا أمر من أمور الدين فجاز الحكم فيه بخبر الاثنين كالشهادة.

وأكثر الفقهاء والمتكلمين علىٰ أن خبر الواحد يقبل. وقال أبو علي: لابد من عدلين حتىٰ يصل إلىٰ رسول الله صلىٰ الله عليه ويعتبره بالشهادة. وحكي عنه أنه يعتبر كل خبر بالشهادة في بابه فيعتبر في الزنا أربعة، وفي الأموال اثنان ونحوه.

لنا إجماع الصحابة من رجوعهم إلىٰ خبر الواحد علىٰ ما قررناه، وفي مواضع ردوا خبر الواحد إنما ردوه لعلة؛ لأن طريق خبر الواحد الاجتهاد. وفي قبوله شرائط فلا يمتنع اختلاف الاجتهاد فيه. وأبو علي يعتبره بالشهادات. وبما ظهر من الصحابة في مواضع اعتبار الاثنين.

المراسيل مقبولة عندنا. وهو مذهب الحنيفية ومالك. ثم اختلف هؤلاء؛ فمنهم من يقبل مراسيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين وبعدهم من يكون إمامًا. ومنهم من قال: كل من يقبل مسنده يقبل من مرسله، وهو ظاهر مذهب الجميع. ونصره الشيخ أبو عبد الله.

وقالت الفرقة الثانية: لا تقبل المراسيل أصلًا. وهو قول طائفة من أصحاب الحديث. وقال الشافعي: لا تقبل المراسيل إلا أن يعضده ما يقويه. وظاهر قوله أن مراسيل الصحابة مقبولة. واختلف قوله في التابعين، ونص أن مراسيل سعيد بن المسيِّب مقبولة. وإلىٰ قريب من مذهبه ذهب القاضي. والقول الأول اختيار السيد أبي طالب عليه السلام.

لنا إجماع الصحابة علىٰ قبولها، فإنهم كما رجعوا إلىٰ المسند رجعوا إلىٰ

المرسل، وقد ظهر عنهم الإرسال ثم استفسر أحد أحدًا عما يرويه حتىٰ يقول البراء بن عازب بحضرة الجماعة: ليس كل ما أحدثكم به سمعته من رسول الله إلا أنا لا نكذب.

وروىٰ ابن عباس أن الربا في النسيئة ثم لما استفسر قال: أخبرني به أسامة بن زيد ولم ينكر عليه أحد، وإنما يبينوا نسخه، أما روايته ما سمع من أسامة عن النبي عليه السلام فلم ينكره أحد.

هذا إبراهيم النخعي يقول: إذا سمعت عن واحد عن ابن مسعود سميته وإن سمعت من جماعة قلت: قال ابن مسعود. وذلك يدل أن حال المرسل أقوىٰ من حال المسند، لأن المرسل إذا كان ثقة في دينه فإرساله يجري مجرىٰ تعديله للراوي، فكان أولىٰ بالقبول منه.

وغير الصحابة والتابعين تقبل مراسيله خلافًا لعيسىٰ بن أبان.

لنا أنه يقبل مسنده فيقبل مرسله كالتابعين وكالأئمة.

الفاسق من جهة التأويل لا يقبل خبره عند أبي علي وأبي هاشم، والفقهاء بأسرهم علىٰ خلافه. ويقبلون خبر الفسَّاق بالتأويل. وهو مذهب القاضي وأبي رشيد. قال القاضي: ومذهب أبي علي وأبي هاشم أقيس. ومذهب الفقهاء أقرب إلىٰ الأثر.

لنا أنه لما وقعت الفتنة في التابعين والصحابة متوافرون صاروا فرقًا وأهواء، وكان بعضهم يحدث عن بعض من غير نكير، وذلك علىٰ ما ذهبنا إليه، لأنه يعتقد تحريم الكذب فيقبل خبره كالعدل وقول من يقول من كذب كفر أولىٰ بالقبول

من قول من لا يرىٰ ذلك، فأما من اشتهر بالكذب ويستحيل ذلك فلا يقبل خبره كالخطابية وغيرهم، لما عرف من اعتقادهم.

وجه قولهما أن الفسق من جهة الاعتقاد كالفسق من جهة الأفعال، ولأن من عرف الكذب في معاملاته لا يقبل خبره، فمن عرف بالكذب علىٰ سادات الإسلام من المهاجرين والأنصار والشتم لهم أولىٰ أن لا يقبل.

والإشكال في المسألة أن عندنا لا يحل قبول فتواه. وعند أبي القاسم تقبل فتواه وخبره. وعند أبي علي وأبي هاشم لا تقبل فتواه ولا خبره. والقاضي فرق بينهما، ولم يره نصًّا عن القاضي في الفرق بينهما. ويمكن أن يقال: إن قبول فتواه رجوع إلىٰ مذهبه وقوله واجتهاده وليس هو من أهله، لأنه سد علىٰ نفسه ذلك الباب. فأما الخبر فرجوع إلىٰ روايته يوضحه أن القاضي لا يقبل فتواه ويرجع إلىٰ ما يرويه إذا كان ثقة.

وخبر المدلس يقبل عندنا. وعند من لا يقول بالإرسال لا يقبل. لنا أن التدليس إرسال فجاز قبول خبره.

ولا يجوز قبول خبر المجهول ما لا تعلم عدالته. وروي عن بعضهم أنه يكفي الإسلام. ويحكىٰ ذلك عن الشافعي.

لنا أن الفاسق لا يقبل خبره مع حصول الإسلام فيه فدل أن العدالة معتبرة.

وتجوز رواية الحديث بالمعنىٰ. وهو مذهب الجمهور، ومن أصحاب الحديث من لا يجوزه. وذهب القاضي إلىٰ أنه إذا كان ضابطًا عارفًا جاز وإلا وجب نقله بلفظه. وحكىٰ أبو عبدالله الجرجاني عن أصحاب أبي حنيفة أنه إن كان للخبر معنىٰ واحدًا جاز نقله بالمعنىٰ، وإن كان له معانٍ وجب نقله بلفظه.

لنا أن المطلوب من الحديث معناه فجاز أن ينقله بالمعنىٰ، ومن أطلق جوازه يحمل علىٰ التفصيل الذي ذكره القاضي. وما حكاه الجرجاني قريب منه.

إذا روىٰ من كتابه ما لا يذكر أنه سمعه بعينه ويذكر أنه سمعه علىٰ الجملة قبلت عند أبي يوسف ومحمد والشافعي وأصحاب الحديث. وقال أبو حنيفة: لا تقبل ولا شبهة إذا لم يذكر جملة ولا تفصيلًا أنه لا يقبل ولا يحل أن يروي.

قال القاضي: قول أبي حنيفة أقيس، وهو محمول علىٰ أنه وجد في كتابه بخطه فظن أنه سمعه ولا يعلم.

لنا أن الصحابة والتابعين ومن بعدهم كانت تروي من الكتب من غير نكير مع العلم بأنهم لا «يذكرون»(١) تفصيل ما فيه، وإنما يعلمون جملةً أنه حدثه به فلان، فأما إذا وجد بخطه ولم يعلم لا يحل لأنه لا يأمن كونه كذبًا، فإذا حمل المذهبان علىٰ هذا التفصيل سقط الخلاف.

خبر الواحد إذا ورد في أصول الدين لا يعمل عليه خلافًا للإمامية وأصحاب الحديث. لنا أن طرق ذلك العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم.

قال أصحابنا: كل خبر جاء مجيئًا خاصًّا في شيء تعم البلوىٰ به علمًا يرد كما رددنا خبر الإمامية في نص علىٰ عَلِيٍّ وخبر البكرية في النص علىٰ أبي بكر. لنا أنه لو صح لنقل نقلًا عامًّا لأن فرضه يعم، ولو جاز أن لا ينقل لجاز مثله في كثير من أركان الشرائع أن لا تنقل، ولجاز أن يقال: إن القرآن عورض ولم ينقل، وإنه كان بين أبي بكر وعمر خليفة ولم ينقل ونحوه.

أما إذا كان مما تعم البلوىٰ به ورد الخبر خاصًّا نحو مس الذكر ووجوب

(١) ورد في الأصل «يتذكرون» وما أثبتناه أقرب للمعنىٰ.

الغسل من غسل الميت فذهب عيسىٰ بن أبان وأبو الحسن وجماعة أصحاب أبي حنيفة أنه لا يقبل. وقال الشافعي وجماعة أصحاب الحديث: يقبل. وهو مذهب القاضي. ولم يبلغ أحد في هذه المسألة ما بلغه عيسىٰ بن أبان وأبو العباس بن شريح من تفصيله وشرحه ودلائله، وجه قول الشافعي إجماع الصحابة علىٰ قبول خبر الواحد من غير تفصيل. وجه قول عيسىٰ ما رویٰ من رد عمر حديث الاستئذان ورد أبي بكر حديث الجدة حتىٰ رواه غيره. وأقوىٰ ما يذكر فيه شيخنا أبو عبد الله وهو أن العبادة إذا كانت مما تعم به البلوىٰ فالعادة تقتضىٰ ظهور نقلها من حيث يدعو الداعي إلىٰ نقلها كالحوادث العظيمة، فإذا لم تنقل كذلك وجب أن لا يقبل كفتنة وقعت في الجامع، ثم يقع بعده الكلام في تعيين المسائل والفرق بين مس الذكر والكلام في الصلاة ونحوه.

وإذا ورد الخبر بشيء ظهر في الأصل العادة جائز به بما ظهر هذا الظهور أنه ينقل علىٰ وجه يظهر فإنه لا يقبل الخبر الخاص فيه ويستوي في ذلك ما يعم فرضه أم لا. فقال أبو علي: يقبل. مثاله الجهر ببسم الله. لنا أنه صلىٰ الله عليه لو داوم عليه كدوامه علىٰ الجهر بالفاتحة لنقل كنقله.

المغفل إذا كان شديد الغفلة في الأشياء والغالب عليه ذلك لا يقبل خبره، وإن كان الغالب الضبط وتقع الغفلة يقبل بالاتفاق. فأما إذا كان كثير السهو والغفلة كثير الحفظ والضبط واستويا فيه فمنهم من قال: لا يرد خبره حتىٰ يعلم أنه سها فيه. وهو مذهب الشافعية واختيار القاضي. ومنهم من قال: طريق قبوله الاجتهاد. وهو مذهب عيسىٰ بن أبان، لأنه ذكر في حديث أبي هريرة ومعقل بن سنان ووابصة بن معبد، وذكر أن طرق حديثهم الاجتهاد.

وجه القول الأول أن الصحابة كانت تقبل الأخبار من جماعة ينهونهم عن الرواية لقلة الضبط ولم يفرقوا بينه وبين غيره.

وجه قول عيسىٰ أن عائشة ردت حديث أبي هريرة وابن عمر ولم ينكر عليها أحد.

إذا اختلف في اسمه لا يرد خبره، وإذا كان له لقب يعرف به. ومنهم من قال: لا يقبل نحو مولىٰ عمرو بن حريث راوي حديث نبيذ التمر. منهم من قال: زيد. ومنهم من قال: أبو زيد.

لنا أنه عرف عدالته وضبطه فقبل خبره كما لو أشير إليه ولم يعرف اسمه.

الراوي إذا روىٰ عن غيره وأنكر ذلك الغير أو اشتبه عليه لا يقبل عند أبي الحسن وجماعة الحنيفية. وعند الشفعوية يقبل. وإليه ذهب جماعة من الحنيفية واختاره القاضي. مثاله ما روىٰ ابن جريج عن مسلم بن موسىٰ بن موسىٰ عن الزهري بإسناده عن عائشة عن النبي عليه السلام قال: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ زَوَّجَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ» قال ابن جريج: فسألت مالكًا، فقال: سألت الزهري عنه، فأنكره ولم يعرفه. ونظيره روىٰ ربيعة عن سهيل بن أبي صالح عن النبي ﷺ أنه قضىٰ بالشاهد واليمين. فذكر ذلك ربيعة لسهيل فأنكره، فكان بعد ذلك يقول: حدثني ربيعة عني، وهو ثقة.

وجه القول الأول إذا جاز في المصنف أن ينسىٰ ما صنف جاز في الراوي أن ينسىٰ ما روىٰ. وجه قول أبي الحسن أنه ناقل كالشهادة فأنكر أن الأصل يوجب رد الفرع.

الخبر إذا خالف القياس يقبل، ويترك القياس. وقال مالك: يؤخذ بالقياس. مثاله خبر الأكل بالنهار ناسيًا في رمضان».

لنا أن الصحابة كانوا يقبلون الخبر ويتركون به القياس. ويدل عليه حديث معاذ علىٰ ما قررنا من قبل.

لا خلاف أن الخبر إذا ورد بخلاف الأصول الممهدة لا يقبل، وإذا ورد بخلاف قياس الأصول يقبل. ثم الخلاف يبقىٰ في أعيان المسائل؛ قال أبو المحسن وشيخنا أبو عبد الله فمثال ما ورد بخلاف الأصول خبر القرعة والمصراة، وما ورد بخلاف قياس الأصول فخبر نبيذ التمر والقهقهة. وعند الشافعي جميع ذلك بخلاف قياس الأصول وهي مقبولة.

وجه الفرق لأبي عبد الله أن ما ورد ونفس ما تضمنه الخبر في الأصول خلافه فهو مخالف للأصول كخبر القرعة فإنه نقل للحرية وأجمعوا أنه لا يجوز.

وخلاف قياس الأصول أن ما ورد به النص لا يوجد بعينه في الأصول ولكن نظائره توجد كنبيذ التمر ليس في الأصول ذلك ومخالفنا يقيسه علىٰ نبيذ الزبيب، وكذلك القهقهة نقيسه علىٰ سائر الأحداث.

إذا انفرد أحد الراويين بزيادة دون من علم عدالته فعندنا يقبل. وعند بعضهم لا يقبل. لنا أنه لما قبل خبره بعدالته وكذلك تقبل زيادته، ولأنه ثقة يروي فيقبل كالخبرين.

أحد الراويين إذا أرسل وهو ثقة، وأوصله الآخر وهو ثقة يقبل إيصاله عندنا. وعند بعض الشافعية لا يقبل.

لنا أنه ثقة فيما يرويه فتقبل كسائر الأخبار، ولأن المرسل يجوز أن يكون إرساله لغرض أو أغفل من سمع منه فلا نقدح ذلك في وصل من وصله.

إذا رفعه أحدهما إلىٰ النبي ووافقه الآخر علىٰ الصحابي يقبل عندنا. وعند

بعضهم لا يقبل. وعلىٰ هذا الخلاف إذا أرسل مرة وأسند أخرىٰ لأن الصحابي ربما يروي وربما يفتي فيروي ما سمع ويفتي بما سمع فقبوله لا يقدح في روايته، ولأنه قد يسند مرة ويرسل مرة لغرض فلا يقدح في حاله.

ولا يقبل خبر الواحد فيما ينتفي بالشبهة عند أبي الحسن. وهو قول أبي عبد الله ثم رجع، وقال: يقبل. وهو قول أبي يوسف، نص عليه في الرجوع عن الشهادات. وهو ظاهر قول الشافعي. لنا أنه إذا جاز قبول الشهادات فيه جاز قبول الأخبار كالأموال.

وجه قول أبي الحسن أنا لو قبلنا فيه خبر الواحد لأثبتاه مع الشبهة، ولأنه عقوبة فلا يقام إلا بعد العلم، وهذا ينتقض بالشهادة، ولا يسلم أنها عقوبة.

ولا يقبل خبر الواحد في المقادير كابتداء النصب والكفارات عند أبي الحسن وأبي عبد الله. وقال الشافعي: يقبل. وهو قول القاضي.

لنا إجماع الصحابة في قبوله ألا ترىٰ كيف قتل عمر في الدية في الأصابع وفي الجنين ونحوها خبر الواحد، ولأنه حكم من الأحكام كسائر الأحكام.

إذا قال الصحابي: أمرنا بكذا؛ قال أبو الحسن: لا يحمل علىٰ أن الآمر هو الرسول. وهو قول جماعة من الحنيفية. وقال الشافعي: يحمل. وهو قول أبي عبد الله والقاضي.

وجه ذلك أن المعلوم من حال الصحابة أنهم يوردون مثل ذلك احتجاجًا علىٰ من سمعه في الأحكام، وقوله الرسول بهذه الصفة.

وجه قول أبي الحسن أنه ليس بمضاف إليه لفظًا ولا معنىٰ فلا يجوز إضافته

إليه إلا بدليل، ولأنهم كانوا يقولون مثل ذلك في أمر الخلفاء الراشدين، فلا يحمل علىٰ أمر الرسول عليه السلام حتىٰ يبين ذلك.

الصحابي إذا قال: أمر رسول الله ﷺ بكذا ففيه ثلاثة أقاويل:

منهم من قال: يحمل علىٰ السماع. وهو قول القاضي.

ومنهم من حمل علىٰ السماع منه، وممن سمع منه.

ومنهم من حمل علىٰ أنه سمع أو ثبت بدليل.

لنا أن ظاهر قوله أمر يقتضي القطع ولا يكون كذلك إلا بالسماع.

إذا قال الصحابي: عن رسول الله ﷺ؛ قال القاضي: يحمل علىٰ الصحابي. وقال السيد أبو طالب عليه السلام: يحمل علىٰ الإرسال.

وجه قول القاضي أن ظاهر قوله عنه أنه سمعه منه. وجه قول السيد أنه يحتمل السماع والإرسال ولا دليل علىٰ أحدهما فاستويا.

إذا قال الصحابي: إن من السنة كذا؛ حمل علىٰ سنة الرسول صلىٰ الله عليه. قال أبو الحسن: لا يحمل حتىٰ يتبين لأنهم يطلقون ذلك في سنة الخلفاء.

لنا أنه يذكر علىٰ وجه الحجة، ولا يكون كذلك إلا من الرسول.

الصحابي إذا ذكر مذهبًا لا يعلم ذلك إلا بالتوقيف كالمقدرات والحدود والأبدال؛ فذهب جماعة من أصحاب أبي حنيفة أنه يحمل علىٰ التوقيف.

وذكر أبو الحسن أنه لو كان من أهل الاجتهاد لا يحمل علىٰ التوقيف، كحديث عطاء في الحيض يوم وليلة، وإن لم يكن من أهل الاجتهاد حمل علىٰ التوقيف، كحديث أنس ست أو سبع في الحيض.

وقال قاضي القضاة والإمام أبو طالب الهاروني عليه السلام: إن كان لما قاله وجه الاجتهاد صحيح أو فاسد لم يحمل على التوقيف، وإلا حمل عليه.

ووجه ذلك إذا لم يكن ثم وجه فحسن الظن به يوجب حمله على التوقيف.

وجه قول أبي الحسن أنه يجوز أن يكون قاله اجتهادًا وإن خفي علينا ذلك، وهذا لا يتصور في غير المجتهد.

إذا قيل: فلان صحابي فهو من طالت مجالسته واختص به. وعند بعضهم كل من لقيه.

لنا أن هذا الاسم يفيد ما ذكرنا عرفًا؛ ألا ترى من لقي إمامًا مرة، لا يقال إنه من أصحابه لأن الصحابة لم يعدوا الوافدين من الأعراب من أصحابه.

الثقة إذا قال: إنه من الصحابة يقبل عندنا، سواء أخبر به أو غيره. وقال جماعة من أصحاب الحديث: إذا أخبر به هو لا يقبل وإذا أخبر غيره أنه صحابي يقبل.

لنا أن العدالة إذا أوجبت قبول ما يرويه أوجبت قبول ما يحكيه، ولأنه خبر عن صحبته كخبر غيره عنه.

إذا تعارض الخبران ولم يمكن حمل أحدهما على الآخر ولا عرف التاريخ يجب الرجوع إلى الترجيح، ووجوه الترجيح كثيرة؛ منها ما اتفقوا عليه، ومنها ما اختلفوا فيه، فمنها: زيادة العدد في الراوي عند الأكثر يرجح به، وعن بعضهم أنه لا يرجح به.

لنا إجماع الصحابة أنهم كانوا يستظهرون على الخبر بزيادة العدد فلا يقبلون خبر واحد، وإذا زاد قبلوا، ولأن زيادة العدد تقتضي قوة الظن فالعمل به أولى، ولأن القياس يرجح بكثرة الأشباه مع أنها لا توجب العلم وإن بلغ عددًا، فكثرة

العدد لا يرجح به مع أنه إذا بلغ عددًا أوجب العلم أولىٰ، وليس كالشهادة لأنه[1] لا يعتبر فيها أشياء يعتبر في الشهادة كالذكور والحرية واللفظ.

خبر الأعلم بغير ما روي لا يرجح به عند أكثر الفقهاء. وعند عيسىٰ بن أبان يرجح به.

وجه القول الأول أن ما لا يتعلق بروايته لا يرجح به كسائر ما لا يتعلق به. وجه قول عيسىٰ أن من كان أعلم كان قبوله قوله أولىٰ كالفتوىٰ.

وإذا كان أحد الراويين حرًّا والآخر عبدًا أوكان أحدهما ذكرا والآخر أنثىٰ فذهب أصحابنا أنهما يستويان. وقال بعضهم: يرجح خبر الحر. وذكر محمد بن الحسن في كتاب الاستحسان أنه إن أخبر حر وعبد لا يرجح، وإن أخبر حران وعبدان يرجح خبر الحرين لأنه يوجب قطع الحكم.

وجه القول الأول أن الحرية لا تعتبر في الأخبار فصار وجوده وعدمه بمنزله.

إذا عمل أكثر الصحابة بخبر وعابوا علىٰ الأقل فإنه يرجح به. وقال بعضهم: لا يرجح. وذكر القاضي في العمد القول الأول، وفي الشرح الثاني.

وجه القول الأول أن إنكار الأكثر يقوي الظن بأنه الأصح. وجه القول الآخر أن إنكار الأكثر إذا لم يكن حجة لا يرجح به.

إذا ورد خبران أحدهما يثبت حدًّا والآخر يدرأ ففيه ثلاثة أقوال:

قال عيسىٰ بن أبان: الذي يدرأ أولىٰ. وقال القاضي المثبت. ومنهم من قال هما سواء. وجه قول القاضي أن الأصل أن لا حد[2]، فالذي يثبت الحد يفيد أمرًا

(1) ورد في الهامش: «أظنه لأن وكانت في الأصل فحُكَّت».

(2) في المخطوط: الأجد. وما أثبتناه أصح.

شرعيًا فكان أولىٰ. وجه قول عيسىٰ أن الحد يدرأ بالشبهة، والخبر من أقوى الشبهة.

وجه القول الآخر لأن إثبات الحد شرع، ودرؤه شرع فاستويا.

وإذا كان أحدهما مرسلًا والآخر مسندًا؛ قال عيسىٰ بن أبان: المرسل أولىٰ. ومنهم من قال: لا يرجح به. ومنهم من قال: المسند أولىٰ.

وجه قول عيسىٰ أن الثقة إذا أطلق كان الأظهر علمه به فيرجح به. وجه قول الغير أن كل واحد منهما مقبول.

إذا اقتضىٰ أحدهما حظرًا والآخر إباحة وليس لأحدهما حكم باق يعني ليس في العقل له حكم يبقىٰ لا إباحته ولا حظره فإنهما يجعلان كأن لم يرِد أو لم يرَد أو يعمل في الحادثة علىٰ ما يقتضيه العقل. وهو مذهب أبي هاشم وعيسىٰ بن أبان والقاضي.

وقال أبو الحسن: الحظر أولىٰ. وهو المحكي عن الشافعي. لنا أن حظر الشيء وإباحته إذا كان يستحيل فورود الخبرين به علىٰ وجه لا يعلم تاريخهما ويعلم أنه لا يصح أن يقعا معًا ولا يمكن استعمالهما وجب أن لا يعمل كعقدين علىٰ امرأة واحدة.

وجه قول أبي الحسن لأنه أحوط، ولأن الأصل أن ما اجتمع فيه الحظر والإباحة فالحاظر أولىٰ كجارية بين شريكين لا تحل لأحدهما.

إذا اقتضىٰ أحدهما إثبات عتاق والآخر نفيه؛ قال أبو الحسن: المثبت للعتاق أولىٰ. وقال غيره: هما سواء.

وجه قول أبي الحسن لأن المثبت للعتاق يغلب كالشهود، ولأنه إذا وقع لا يفسخ، فكان أولىٰ من غيره. وجه القول الآخر لأن كل واحد منهما شرع.

إذا تعارض الخبران من غير ترجيح جاز. وهو قول مشايخنا. ثم اختلفوا؛ فمنهم من قال: يطرحان. ومنهم من قال: يستعملان علىٰ طريق التخيير إن أمكن. وهو قول أبي علي وأبي هاشم.

وقال أبو الحسن: لا يجوز أن يتعارض ولا ترجيح ولابد من حصول وجه يرجح به وإن خفي علىٰ بعض المجتهدين.

وجه القول الأول أنه يجوز أن تتكافأ الأدلة من كل وجه، ولذلك شاع الاجتهاد في تلك الحادثة، والدليل علىٰ أنه يستعملان أنه خبران من الرسول فإذا أمكن استعمالهما استعمل والعمل بهما غير ممكن فلا بد من التخيير.

[الكلام في أفعال الرسول][1]

لا خلاف أن التأسي بالرسول واجب في الجملة، ثم اختلفوا هل يجب التأسي به عقلًا؟ عندنا لا يجب عقلًا، وإنما يجب بالسمع. وعند بعضهم يجب عقلًا.

لنا أن الشرائع مصالح ولا يمتنع أن تختلف مصالح العباد، ولذلك يختلف التكليف في المريض والصحيح والحائض والطاهر والغني والفقير، ولذلك يختص بأشياء لا يشاركه أمته، فإذا ثبت ذلك لم يمتنع أن يجب عليه شيء لمصلحة له لا يجب علينا.

ويجب التأسي به في جميع أفعاله إلا ما قام دليل فيه. وعند بعضهم يجب في كل فعل دل الدليل عليه. لنا أنه قد ظهر من الصحابة والتابعين ومن بعدهم إلىٰ

(١) ورد في الهامش «الكلام في الأفعال» والتعديل من عندنا.

يومنا هذا رجوع العلماء إلىٰ أفعاله كرجوعهم إلىٰ أقواله في تعرف الأحكام، فكما أن الأخذ بقوله يجب فكذلك التأسي بفعله.

ويعتبر في التأسي به معان؛ منها الصورة نحو كونه صلاة. ومنها الوجه نحو كونه فرضًا، وكفعله الطهارة للصلاة وإزالة النجاسة لها. ومنها السبب كما روي أنه سها فسجد، هذا بالاتفاق.

واختلفوا في الزمان والمكان؛ فعند أبي عبد الله يعتبر ذلك في التأسي. وعند القاضي لايعتبر. وجه أن اعتباره في التأسي يبطل التأسي لأن الوقت الذي فعل فيه بطل، ولأنه لا يمكن الوقوف في ذلك المكان، وجه قول أبي عبد الله أنه لا يمتنع أن تكون المصلحة إيقاع الفعل في ذلك الزمان وذلك المكان فيجب التأسي بذلك.

اختلفوا في أن أفعاله علىٰ الوجوب أم لا؟ فمنهم من قال: إنها علىٰ الوجوب. وهو مذهب مالك وطائفة من الشافعية. ومنهم من قال: ليست علىٰ الوجوب. ثم اختلفوا؛ فقال بعضهم: علىٰ الإباحة. وقال بعضهم: علىٰ الندب. وقال بعضهم: إنها موقوفة علىٰ الدليل.

والذي ذهب إليه شيوخنا المتكلمون وأبو الحسن الكرخي أنها تنقسم فما يكون بيانًا في حكم المبين وما هو امتثال للخطاب فلا مدخل له في هذا الباب، وما يفعله علىٰ قضية العقل أو لمصالح الدنيا فلا مدخل له في هذا الباب.

ومنها ما يفعله من الشرائع فهذا يجب أن يعلم الوجه الذي عليه وقع، فينبغ فيه بأن يفعل علىٰ ذلك الوجه ولا يصح أن يقال في الجملة إنها علىٰ الوجوب أم لا.

لنا أنه لا دليل يقتضي وجوبه. قال القاضي: ومن أقوىٰ ما قيل فيه: إن أفعاله تقع علىٰ وجوه كثيرة فلا يخلو إما أن يقول يجب الاقتداء من غير اعتبار تلك

الوجوه فيؤدي إلىٰ أن يجب علينا ما كان ندبًا له أو يقول نعتبر الوجه فينتقض قوله إنه علىٰ الوجوب، ولأن التأسي يقع إذا فعل علىٰ الوجه الذي فعل، ولأن فعله لا يعلم به وجوبه عليه، فكيف يعلم وجوبه علىٰ غيره.

قال القاضي: ولا يصح التعارض في أفعاله. وقال أبو رشيد: يقع التعارض فيه.

لنا أن ذلك لو صح إنما يصح في وقتين لأنه إما أن يفعل ويترك أو يترك ويفعل ضده وكلاهما في وقت واحد يستحيل، وفي وقتين يصح الاقتداء به. وجه قول أبي رشيد أن الفعلين إذا روي من غير تاريخ صارا كقولين.

قبل البعثة هل كان الرسول متعبدًا بشريعة أم لا؟ اختلفوا فيه علىٰ ثلاثة أقوال:

منهم من قطع أنه كان متعبدًا لشريعة ما.

ومنهم من قطع أنه لم يكن متعبدًا. وهو قول أبي علي وأبي هاشم وأبي عبد الله وجماعة.

ومنهم من توقف فيه توقف مجوز علىٰ ما يحكىٰ عن بعض الشافعية.

لنا أنه لوكان متعبدًا بذلك لكان لابد له من طريق يتوصل إلىٰ معرفته ولا طريق إلىٰ ذلك.

قال: ما بعد البعثة هل كان متعبدًا بشريعة فعند[نا][1] لم يتعبد بشيء وإنما كان متعبدًا بشريعته. وحكىٰ أبو عبد الله عن أبي الحسن أنه ربما نصر هذا، وربما نصر خلافه.

ومنهم من قال: كان متعبدًا بشريعة. ثم اختلفوا.

(١) في الأصل ...

فمنهم من قال: تعبد بجميع شرائع من تقدم إلا ما اعترض فيه نسخ أو منع.

وإليه ذهب بعض الحنفية والشافعية.

ومنهم من قال: تعبد بشريعة إبراهيم. وهو مذهب أكثر أصحاب الشافعي.

ومنهم من قال: تعبد بشريعة موسىٰ.

وفائدة المسألة هل تجب علينا تلك الشرائع أم لا؟ لنا أنه لو كان متعبدًا بشريعة من قبله لوجب أن لا تضاف كل شرائعه إليه، ولكان في بعضه كالمؤدي عن غيره، ولأن الصحابة والتابعين كان يجب أن يرجعوا إلىٰ التوراة والإنجيل في الأحكام كرجوعهم إلىٰ القرآن، وحيث لم يفعلوا دل أنه لم يتعبد بشيء من ذلك.

الفقهاء بأسرهم وجل المتكلمين توقفوا في أن النبي صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله هل طاف وسعىٰ وزكىٰ قبل البعثة أم لا؟ وقطع أبو رشيد أنه لم يفعله.

لنا أنه لا دليل فيه علىٰ نفي أو إثبات.

[في الإجماع][1]

أكثر المتكلمين وجُلّ الفقهاء بأن الصحابة والتابعين قالوا: الإجماع حجة، والتمسك به واجب. وإنما خالف فيه النظّام ومن تبعه. ثم تبعهم الرافضة وبعض الخوارج.

لنا قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ﴾ [النساء: ١١٥] الآية. توعد علىٰ مخالفة سبيل المؤمنين كما توعد علىٰ مشاقة الرسول، فكما يجب القطع علىٰ قبح مشاقته كذلك علىٰ خلاف

(١) العنوان من عندنا.

سبيل المؤمنين، وذلك يوجب كون ما اجتمعوا عليه حجة.

واحتج أبو هاشم بقوله صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَىٰ الخَطَأِ» ونحوه من الأخبار. واحتج أبو علي بقوله تعالىٰ: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: ١٤٣] أي خيارًا ﴿لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣] وشهداؤه لا يجوز عليهم الخطأ سيما وقد جعلهم بمنزلة الرسول صلىٰ الله عليه في كونه شهيدًا. واحتج القاضي بقوله: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] قال: والله تعالىٰ جمع بين جميع أدلة الشرع في هذه الآية، فشرط في وجوب الرجوع إلىٰ الكتاب المنازعة فلو كان مع الموافقة يجب الرجوع لبطل هذا الشرط. وقوله: ﴿فَرُدُّوهُ﴾ [النساء: ٥٩] يدل علىٰ صحة القياس، و﴿إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] يدل علىٰ صحة الكتاب والسنة.

لا يصح أن يعلم كونه تعالىٰ حيًّا موجودًا بالإجماع عند القاضي. وعند أبي رشيد يصح.

لنا أنه ما لا يعلم[1] بصفاته وأنه عدل، وأنه دل أن الإجماع حجة لا يصح أن يحتج به. والإجماع إذا حصل في الآراء والحروب ذكر القاضي في النهاية أن مخالفتهم لا تجوز، وذكر في العمد وشرحه أنه لا يجوز. وقال أبو رشيد: إن لم تستقر جاز، ولا يجوز بعد الاستقرار. وقد أشار إليه قاضي القضاة.

وجه القول الأول أن الإجماع حجة فلا يختص. وجه القول الثاني أن هذا الجنس لا يستقر حتىٰ يكون مذهبًا.

(١) ورد في الهامش: «أظنه (ما لم يعلم)».

يعتبر في الإجماع إجماع كل عصر. ويحكىٰ عن بعضهم أنه يعتبر جميع المتصدقين إلىٰ آخر الأبد.

لنا أنه ثبت أن الإجماع حجة وفيما قاله إبطاله فلا يصح.

يعتبر في الإجماع المؤمنين عند أبي علي. وعند أبي هاشم المصدقين. لأن أبا علي يعتمد الآية، وأبو هاشم يعتمد الخبر، فيتفرع هذا الخلاف من ثم.

يعتبر في الإجماع اجتماع الجميع، وخلاف الواحد والاثنين يقدح. وعند بعضهم لا يقدح.

لنا أنه إذا خالف الواحد لم يحصل الإجماع، ولأن الصحابة لم تنكر علىٰ الواحد خلافه كابن عباس وابن مسعود وعثمان وغيرهم لما خالفوا في مسائل المواريث وغيره.

ذهب بعضهم إلىٰ أن الإجماع ينعقد بالفقهاء دون سائر العلماء، وذهب بعضهم إلىٰ أنه يعتد بمن يقول بالاجتهاد. وعندنا نعتبر جميع الأمة.

لنا أن غيرهم إذا كان من أهل العلم والاجتهاد وجب أن يعتبر به، ولأن الصحابة كانت تعتبر في إجماعهم جميع الناس.

التابعي إذا خالف الصحابة وكان عالـمًا مجتهدًا فإنه لا يكون إجماعًا، ويعتد بخلافه. وهو مذهب أصحاب أبي حنيفة، والشيخ أبي عبد الله، والقاضي. وذهب بعضهم إلىٰ أن التابعي لا يعتد به في إجماع الصحابة.

لنا أن حكم التابعي مع الصحابة كحكم أصاغرهم مع أكابرهم، ولأنه أدرك عصرهم وشاهد الحادثة، فصار حالهم كحالهم. وقد ثبت أن كثيرًا من التابعين

كان يفتي ويناظر زمن الصحابة من غير إنكار، كشريح والحسن وأصحاب ابن مسعود، وكان أنس يحيل في الفتوىٰ علىٰ الحسن.

إذا ظهر الإجماع في أهل العصر ثم روي عن واحد الخلاف من جهة الآحاد لا يقدح في الإجماع عند أبي عبد الله وأبي الحسن وأبي رشيد نحو ما أجمعوا أن ما يتعدىٰ إذا دخل الجوف يفطر، ثم روي عن أبي طلحة أن البرد لا يفطر. وذلك لأن الإجماع يثبت فلا يقابل بالآحاد.

ما كان من فروض العلماء يعتبر فيه إجماعهم دون العامة. ثم اختلفوا؛ فقال أبو عبد الله: يعتبر إجماعهم وانقياد العامة لهم. وإليه ذهب القاضي أولًا، ثم رجع، وقال: لا يعتبر بقيادتهم.

وجه قولنا أنهم من الأمة فلابد أن يعتبروا في الإجماع، فإذا لم يكن من بابهم اعتبر انقيادهم.

وجه القول الآخر أن انقيادهم يجب لكون قولهم حجة فلو كان حجة بانقيادهم لتناقض.

ثم اختلفوا في أي العلماء يعتبر في الإجماع؛ فعندنا جميع العلماء في كل عصر. ومنهم من قال: فقهاء الصحابة. ومنهم من قال: من اشتهر بالكتب. والأصحاب من العلماء عن ابن جرير.

لنا أن دليل الإجماع لا يفصل فما لم يحصل الإجماع من الكل لا يصير إجماعًا.

قال أصحابنا: إجماع كل عصر حجة. ومنهم من قال: إجماع الصحابة حجة.

لنا أن دليل الإجماع من الآية والخبر لا يفصل بين عصر وعصر، ولأنه حصل الاتفاق من المصدقين به كالصحابة.

انقراض العصر لا يعتبر في صحة الإجماع عندنا. وقال بعض الشافعية: هو شرط.

لنا قوله عليه السلام: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَىٰ الْخَطَإِ» ولم يشترط انقراض العصر، ولأنه لو اعتبر ذلك لم يخل من أن يكون الحجة إجماعهم أو انقراض العصر أو هما، ولو حصل انقراض العصر من دون إجماع لا يعتد به فعلم أن المعتبر بالإجماع.

الإجماع بعد الخلاف يزيل حكم الخلاف. وهو مذهب أكثر الفقهاء ومذهب شيوخنا، وحكاه شيخنا أبو عبد الله عن أبي الحسن. وقال بعضهم: إن حكم الخلاف باق. وهو مذهب قوم من المتكلمين والفقهاء. ومنهم من قال: إن الإجماع بعد الخلاف لا يقع أصلًا. وهو الذي نصره الصيرفي.

لنا أن قوله: «لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَىٰ الْخَطَإِ» لا يفصل بين إجماع وإجماع، ولأنه لا خلاف أن الصحابة لو اختلفت ثم اجتمعت أن حكم الخلاف يزول، وكذلك إجماع التابعين.

إذا اجتمعت الأمة علىٰ قولين لم يجز إحداث قول ثالث وفي الظاهرية من يجوِّز خلافه. لنا الآية. وهذ غير سبيل المؤمنين، ولأنهم أجمعوا علىٰ تحريم إحداث قول ثالث، وإجماعهم حجة، ولأن الإجماع حجة فلا يجوز مخالفته كنص الرسول صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله.

إذا اعتلت الأمة بعلتين أو استدلت بدليلين يجوز إحداث علة أخرىٰ ودليل آخر. وقال بعضهم: لا يجوز.

لنا أن هذا الدليل في باب الدلالة كدليلهم. فلو أبطلناه لأبطلنا دليلهم. وهذا لا يجوز لأن فقهاء الصحابة والتابعين وغيرهم إلىٰ يومنا هذا يجتهدون في استنباط الأدلة، ولأنه لا يصح أن يجتمعوا علىٰ الدليل أنه ليس بدليل. فأما العلة الثالثة إن كانت تغير الحكم لا يجوز فهو كالمذهب، وإن كانت لا تغير جاز، وهو كالدليل. فأما تأويل الآية بمنزلة المذهب لا يجوز إحداث ثالث إذا أجمعوا علىٰ قولين.

قال مالك: إجماع أهل المدينة حجة. قال أصحابنا: إنما جعل روايتهم أقوىٰ والفقهاء بأسرهم يخالفونه في المذهبين.

لنا أنهم بعض الأمة، ولأن المدينة أحد الحرمين كمكة.

إجماع العترة عليهم السلام ليست بحجة عندنا، وعند الزيدية حجة.

لنا أنهم بعض الأمة، ولأن الصحابة كانت تختلف في المسألة فلا يحتج عليهم بإجماع أهل البيت عليهم السلام دل أنه ليس بحجة، إذا تواتر خبر وحصل إجماع علىٰ موجبه حكم بأن الإجماع لأجله بالاتفاق، فأما إذا كان متواترًا فيما بينهم ثم لم يتواتر من بعد وحصل الإجماع فعند أبي هاشم يجوز أن يحصل الإجماع لأجله. وعند أبي عبد الله لا يجوز.

وجه قول أبي هاشم أن عادتهم أن كل خبر لم يقم به حجة يرده بعضهم. ويقبله بعضهم. وإنما يقبلون ما تقوم به الحجة فوجب أن يقطع أنهم اجتمعوا لأجله.

وجه قول أبي عبد الله أن الإجماع لو حصل بموجبه لأجله لصيره من باب المتواتر.

فأما خبر الواحد إذا حصل الإجماع على موجبه ولم يظهر أنهم أجمعوا لأجله فعند أبي هاشم يحمل على أنهم أجمعوا لأجله. وعند أبي عبد الله يجوز أن يكون إجماعهم لاجتهاد أو أمر آخر.

وجه قول أبي هاشم إذا ظهر الخبر وهو حجة في هذا وظهر الإجماع ولم يظهر أمر آخر وجب أن يحمل أنهم اجتمعوا لأجله.

وجه قول أبي عبد الله أنه يجوز أن يكون إجماعهم بخبر ترك نقله استغنا بالإجماع فلا يصح القطع على أنهم اجتمعوا لأجله.

ويجوز أن ينعقد الإجماع من جهة الاجتهاد. ومنهم من أبى ذلك أصلًا. وهو قول أصحاب الظاهر. ومنهم من جوزه بالقياس الجلي دون الخفي. وهو قول بعض الشفعوية.

ومنهم من جوزه مطلقًا. وهو مذهب الأكثر.

لنا أن الاجتهاد إذا كان أخذ الأدلة جاز أن ينعقد الإجماع لأجله كسائر الأدلة.

قال أصحابنا وأكثر الفقهاء: إذا أجمعوا لأجل الاجتهاد كان حجة. وقال بعضهم: لا يكون هذا الإجماع حجة.

لنا أن دليل الإجماع لم يفصل، ولأن الصحابة اتفقت على أشياء من طريق الاجتهاد كقتال أهل الردة وإمامة أبي بكر، ولم يسع لأحد مخالفتهم، ولأنه إجماع.

القول إذا انتشر في الصحابة فهذا على ثلاثة أوجه؛ إن كان انتشر على وجه ليس فيهم إلا قائل أو تراض حتى لو استفتى لأفتى به فهذا إجماع لا شبهة فيه.

والثاني: أن يكون بين قائل وساكت وذلك الحكم الحق فيه واحد، فهذا إجماع لأن خلافه إجماع منهم على الخطأ.

والثالث إذا كان طريق الاجتهاد، ويجوز أن يكون كلا القولين صوابًا وينتشر القول فيهم وهم بين قائل وساكت لم يعلم رضي أم لا فقد اختلفوا فيه؛ فأكثر الفقهاء على أنه إجماع. وإليه ذهب أبو علي. ومنهم من قال: هو حجة، وليس بإجماع. وهو قول أبي هاشم والمحكي عن أبي الحسن.

ومنهم من قال: ليس بإجماع ولا حجة. وهو قول أهل الظاهر، وإليه ذهب أبو عبد الله. قال أبو هاشم: قد ثبت أن التابعين احتجوا به. قال أبو عبد الله: إن ثبت ذلك فهو حجة. وذكر القاضي في العمد مثل قول أبي عبد الله وفي الشرح مثل قول أبي هاشم.

وجه قول أبي علي أنه لو كان خلافًا لظهر، فإذا انتشر القول وانقرض العصر ولم يظهر علم أنه إجماع.

وجه قول أبي هاشم لأن المخالف في مسائل الاجتهاد لا يلزمه الإنكار والإظهار والسكوت لا يدل على الاتفاق، ويدل على أن ما قاله صواب.

وجه قول أبي عبد الله أنه ليس في السكوت دلالة الرضا بكون القول قولًا لهم، ولعله سكت لداعٍ فصح أنه ليس بإجماع، وإذا لم يكن إجماعًا لم يكن حجة.

إذا ظهر القول من الصحابي ولم يعرف له مخالف ففي الفقهاء من يحتج بذلك ويجعله بمنزلة الإجماع. ومنهم من يقول: هو حجة وليس بإجماع. وعندنا ليس بإجماع ولا حجة. لنا أنه إذا لم يظهر لم يمتنع أن يكون غيره مخالفًا له فهو بمنزلة خلاف لا يظهر.

إذا اختلف الصحابة في مسألة فقالوا أقوالًا؛ فذهب شيخنا أبو علي وأبو عبد الله أنه إن حصل يرجح أحد به وإلا فهو مخير، وأن قول الصحابي يصح الأخذ به وإن خولف فيه وهو المحكي عن محمد بن الحسن، ومذهب جماعة من أصحاب الحديث. ونص عليه الشافعي في رسالته القديمة. وروي عنه أنه تقدم قول الأئمة الأربعة. والذي عليه الأكثر أن الواجب اتباع الدليل والأخذ بقول بعضهم إنما يصح إذا علم الوجه فيه.

وجه قول أبي علي أن الصحابة كان بعضهم يرجع إلىٰ قول بعض من غير حجة ودليل.

وجه قول الآخر وهو الصحيح أن علماء الصحابة كعلماء التابعين فإذا كان إجماعهم حجة واختلافهم ليس بحجة كذلك الصحابة، ولأنهم كانوا يتناظرون ويقدمون قولًا علىٰ قول ويرجع بعضهم إلىٰ قول بعض عند ظهور حجة دل أن خلافهم ليس بحجة، وأقوىٰ ما يحتج به أبو علي لو ثبت قوله عليه السلام: «أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ بِأَيِّهِمُ اقْتَدَيْتُمْ اِهْتَدَيْتُمْ».

للعالم أن يقلد من هو أعلم منه عند أبي علي، وهو مذهب محمد بن الحسن وأصحاب أبي حنيفة. وإليه ذهب أبو العباس بن شريح، والذي عليه الأكثر أنه لا يجوز وهو اختيار القاضي.

لنا أن له طريقًا يعلم الحكم به فصار كما لو وجد نصًّا.

والإجماع يثبت بخبر الواحد عند قاضي القضاة. وعند أبي رشيد لا يثبت.

لنا إذا جاز إثبات قول الرسول به جاز إثبات الإجماع به.

قال شيخنا أبو الحسين الخياط: إجماع الأكثر حجة. وعندنا ليس بحجة.

لنا أنهم بعض الأمة ويجوز أن يكون الحق مع الأقل، وقد بينا اختلاف أبي علي وأبي هاشم فيمن يعتبر في الأحكام.

حكىٰ أبو الحسين الخياط عن جعفر بن مبشر أنه لا يعتبر في الإجماع بالخوارج والرافضة لأنه لا سلف لهم، ولأنهم يتبرؤون من السلف الصالح. وقال بعضهم: إجماعهم فيما يبحثون عنه يعتبر، ولا يعتبر في النقل لأنهم أفسدوا النقل، ولا يعتبر بالرافضة في أمور القرآن، لأنهم يجوزون فيه التغيير. وعند أبي علي لا يعتبر بالفساق. وعند أبي هاشم يعتبر بالمصدقين فيعتبرهم، وهذا مبني علىٰ اختلافهم في دليل الإجماع.

ومن فروع هذه المسألة إذا أجمعت الأمة علىٰ قولين ثم فسقت إحدىٰ الطائفتين فعند أبي علي والقاضي سقط الخلاف وفسقهم كموتهم. وعند أبي هاشم يعتبر قولهم.

ولا يجوز أن ينعقد إجماع بعد إجماع علىٰ خلافه عند قاضي القضاة. وعند أبي عبد الله يجوز. وجه قول القاضي أن أحدهما يكون خطأ.

وجه قول أبي عبد الله أنه يجوز [أن][1] تجتمع الأمة علىٰ قول بشرط أن لا يطرأ عليه إجماع آخر.

[حد القياس][2]

حد القياس هو حمل الشيء علىٰ الشيء في بعض أحكامه بوجه من الشبه. هكذا قال قاضي القضاة. وذكر أبو هاشم أنه حمل الشيء علىٰ الشيء وإجراء

---

(١) زيادة من عندنا يقتضيها السياق.

(٢) العنوان من عندنا.

حكمه عليه. وقال بعضهم: استخراج الحق من الباطل. وهذا بعيد، لأن ذلك لا يحصل بالنص.

والاجتهاد في عرف الفقهاء الجهد في معرفة الأحكام من جهة الاستدلال بالنصوص لا بظاهرها، والقياس ما له أصل، والاجتهاد ما لا أصل له. هكذا ذكره أبو الحسن الكرخي. وذكر الشافعي في رسالته أن القياس والاجتهاد واحد. وهذا لا يصح، لأن الاجتهاد أعم يأتي على القياس وغيره، والمتكلمون قالوا: الاجتهاد هو ما اقتضىٰ غالب الظن في الأحكام التي كل مجتهد فيها مصيب.

والرأي اسم لما يوصل إلىٰ الحكم الشرعي من الاستدلال والقياس. ولذلك قال معاذ: أجتهد رأيي. وكتب عمر هذا ما رأىٰ عمر ونحوه.

القياس في العقليات يصح لولاه لما ثبت التوحيد والعدل والنبوات، فأما في الشرعيات فاختلفوا فيه علىٰ ما نبينه.

والفرق بين العلل العقلية والعلل الشرعية أن العقلية موجبة والشرعية أمارة غير موجبة، والعلة في العقليات لا تعلم إلا بعد الحكم، وفي الشرع قد تكون كذلك وقد تكون بخلافه، ولا تتوقف العلل العقلية علىٰ شرط ومقارن بخلاف العلل الشرعية، وقد تكون ذات شروط، هذا مما اتفقوا عليه، ثم اختلفوا فيه؛ فقال أصحابنا: العلة التي لا تتعدىٰ إلىٰ فرع يصح في العقليات نحو تعليلنا كونه عالمًا بذاته[1]، وفي الشرعيات نحو تعليل الشافعي في الدراهم والدنانير بأنهما ثمن. وعند بعضهم لا يجوز في الشرعيات.

لنا أنه لولاه لما حصل الحكم في الأصل، ولأنه منع التعدي وأفاد كالتعدي.

(١) في المخطوط «لذاته» والصواب ما أثبتناه.

حكمه عليه. وقال بعضهم: استخراج الحق من الباطل. وهذا بعيد، لأن ذلك لا يحصل بالنص.

والاجتهاد في عرف الفقهاء الجهد في معرفة الأحكام من جهة الاستدلال بالنصوص لا بظاهرها، والقياس ما له أصل، والاجتهاد ما لا أصل له. هكذا ذكره أبو الحسن الكرخي. وذكر الشافعي في رسالته أن القياس والاجتهاد واحد. وهذا لا يصح، لأن الاجتهاد أعم يأتي على القياس وغيره، والمتكلمون قالوا: الاجتهاد هو ما اقتضىٰ غالب الظن في الأحكام التي كل مجتهد فيها مصيب.

والرأي اسم لما يوصل إلىٰ الحكم الشرعي من الاستدلال والقياس. ولذلك قال معاذ: أجتهد رأيي. وكتب عمر هذا ما رأىٰ عمر ونحوه.

القياس في العقليات يصح لولاه لما ثبت التوحيد والعدل والنبوات، فأما في الشرعيات فاختلفوا فيه علىٰ ما نبينه.

والفرق بين العلل العقلية والعلل الشرعية أن العقلية موجبة والشرعية أمارة غير موجبة، والعلة في العقليات لا تعلم إلا بعد الحكم، وفي الشرع قد تكون كذلك وقد تكون بخلافه، ولا تتوقف العلل العقلية علىٰ شرط ومقارن بخلاف العلل الشرعية، وقد تكون ذات شروط، هذا مما اتفقوا عليه، ثم اختلفوا فيه؛ فقال أصحابنا: العلة التي لا تتعدىٰ إلىٰ فرع يصح في العقليات نحو تعليلنا كونه عالمًا بذاته[1]، وفي الشرعيات نحو تعليل الشافعي في الدراهم والدنانير بأنهما ثمن. وعند بعضهم لا يجوز في الشرعيات.

لنا أنه لولاه لما حصل الحكم في الأصل، ولأنه منع التعدي وأفاد كالتعدي.

(١) في المخطوط «لذاته» والصواب ما أثبتناه.

قال أصحابنا: يجوز ورود التعبد بالقياس. وهو مذهب الفقهاء. وقال بشر بن المعتمر والجعفران والإمامية وأصحاب الظاهر: لا يجوز. وإليه ذهب أبو إسحاق النظام وطائفة من الخوارج. ثم اختلف هؤلاء؛ فمنهم من قال: القياس لا يتوصل به إلىٰ معرفة الأحكام. ومنهم من قال: التعبد بالشرع وقع علىٰ وجه لا يصح معه القياس. ومنهم من قال: لا يجوز من الحكم أن يقتصر بالمكلف علىٰ أدون البيانين مع القدرة علىٰ أعلاهما. ومنهم من يقول: لا يجوز، لأنه يؤدي إلىٰ التضاد والتناقض.

فأما النظام فلا يرىٰ العمل إلا بالكتاب والتواتر، وما عدا ذلك يبقيه علىٰ حكم العقل.

وأما الخوارج فتعمل بالكتاب والسنة والإجماع فقط.

وأما الرافضة فترىٰ الرجوع إلىٰ قول الإمام.

وأما أصحاب الظاهر فيرجعون إلىٰ أخبار الآحاد والتوقف فيما لم يوجد.

لنا أن من شرط حسن التكليف أن يكون للمكلف طريق إلىٰ معرفة الفعل علىٰ الوجه الذي يعيد أو معرفة سببه ثم ذلك قد يتبع الظن، وقد يتبع العلم، وفي كلا الوجهين يكون مزيحًا للعلة.

ومما يدل عليه أن الأحكام العقلية قد تتبع العلم والظن وكذلك مصالح الدين والدنيا فجاز ورود التعبد به في الشرعيات.

ومما يدل عليه أنه تعالىٰ قد يعيد في الشرع بأشياء جعلها تابعة للاجتهاد كالتوجه إلىٰ الكعبة ووقت الصلاة يوم الغيم وقيم المتلفات وأروش الجنايات والنفقات والمتعة للمطلقات وأخذ الزكاة ومهر المثل للزوجات وإمضاء الحكم بالشهادة وتولية الأمراء والقضاة دل علىٰ جوازه.

قال أصحابنا وجماعة من الفقهاء والمتكلمين: إن التعبد قد ورد بالقياس.

وقال بعضهم: لم يرد التعبد به واختلف المثبتون علىٰ ثلاث فرق.

ومنهم من قال: أعلم ذلك عقلًا. ومنهم من قال: أعرفه سمعًا. وهو مذهب مشايخنا. ومنهم من قال: يعرف بهما. ومن نفاه اختلفوا ثلاث فرق؛ منهم من قال: إنه تعالىٰ دل أنه لم يتعبد بالقياس. ومنهم من قال: لم يرد دليل أنه يعبد به ولو جعل دليل لقلت به.

ومنهم من قال: جميع الأحكام مبين، فليس للقياس موضع، وهذا ركيك من القول. لنا إجماع الصحابة علىٰ القول بالقياس فإنهم كانوا بين قائس وبين تارك للنكير ساكت سكوت رضا، لأن المسألة مما المخالف فيه مخطئ فلا يجوز أن يسكت إلا للرضا. وقد ظهر مذاهبهم في مواطن ومسائل كمسألة الجد والحرام والإيلاء والمشتركة، فلو كان القياس غير صحيح لظهر النكير، فلما لم يظهر دل إجماعهم علىٰ صحة القياس.

ويدل عليه ما ظهر عنهم من القول بالرأي، كما روي عن أبي بكر في الكلالة. «أقول فيها برأيي».

وعن عمر «أقضي فيه برأيي». وعن عثمان «إن تتبع رأيك فرأيك رشيد» بقوله لعمر. وعن علي «اجتمع رأيي ورأي عمر في حديث أم الولد»، حتىٰ قال عبيدة السلماني: «رأيك في الجماعة أحب إلينا من رأيك وحده»، وحديث ابن مسعود في حديث الأشجعية «أقول فيها برأيي».

والرأي إذا أطلق فهم منه القياس والاجتهاد وهذا ظاهر لا يمكن دفعه. ويدل عليه حديث معاذ أنه قال: «أجتهد برأيي»، ولم ينكر النبي صلىٰ الله عليه وسلم

ذلك، ولأن الشرع ورد في الاجتهاد في القبلة ونحوه على ما بينا. استدل به الشافعي والخلق الكثير، ولم يعتمده القاضي.

ومما اعتمده أنه يثبت أن ههنا أحكامًا غير منصوص عليها فلا بد لها من حكم شرعي بإجماع الصحابة والتماسهم أحكامها فلا يحكم فيه بقضية العقل، وحكم الشرع يجب أن يكون لنا إليه طريق وثبت بطلان الإمام على ما تزعمه الإمامية، فلا طريق إلا الاجتهاد والقياس، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [النساء: ٥٩] والرد هو القياس على ما يوجب فيه.

المحكي عن مؤنس بن عمران وجماعة من البصريين أنه تعالى قد فوض إلى الرسول عليه السلام أن يحكم بما شاء لعلمه بأنه لا يختار إلا الصواب، ثم جعل بعد ذلك مثله لصالحي أمته، فإذا سئل عن مسألة ليس عليها نص فله أن يفتي بما شاء ويحكم بما شاء.

وذكر شيخنا أبو علي أن للأنبياء أن يحرموا ويحللوا ما شاءوا. وحكي ذلك عن الشافعي ثم رجع أبو علي. والصحيح من مذهبه ومذهب أبي هاشم وغيره من المشايخ وجماعة أصحاب أبي حنيفة أن الأنبياء لا يصح أن يحرموا إلا بدليل. وكذلك الأئمة ليس لهم أن يفتوا إلا بدليل. والخلاف في الأنبياء قد مضى.

لنا أن هذه الأحكام مصالح والمكلف قد يختار الصلاح وقد يختار الفساد فلا يجوز اتفاق البعيد عليه. ولأنه لو جاز ذلك في العالم لما علم من حاله أنه لا يخطئ لجاز في العامي ومن ليس من أهل الاجتهاد، وهذا فاسد.

العلة المنصوص عليها لا يجب تعديها إلى الفرع إلا بعد التعبد بالقياس وهو قول الجعفرين وأبي عبد الله البصري والقاضي. وقال أبو هاشم وأبو الحسن: إن

ذلك يجري مجرىٰ ذكر جميع ما فيه، ولكن لم يبين أنه عند التعبد بالقياس أم لا.

وقال النظام وبعض الشافعية والظاهرية: إن النص علىٰ العلة يقتضي تعليق الحكم به أينما وجدت من غير أن يدل الدليل علىٰ إثبات القياس.

وذكر قاضي القضاة أنه لا يجب تعديها إذا لم يرد التعبد بالقياس فإذا ورد التعبد تعدت ولا يحتاج إلىٰ دليل في تلك العلة خاصة خلاف أبي عبد الله فإنه يشترط ذلك. وقول أبي هاشم وأبي الحسن محمول علىٰ هذا. وهو الصحيح.

لنا أن هذه الشرعيات مصالح علىٰ ما تقدم القول فيه فلا يمتنع أن يكون الشيء حلوًا يدعو المكلف إلىٰ أكله ولا يدعو كون غيره حلوًا إلىٰ أكله لأن الداعي إذا دعاه إلىٰ فعل شيء فليس يجب أن يفعل كل ما شاكله، ألا ترىٰ أن زيدًا إذا أعطىٰ بإحدىٰ يديه درهمًا لا يجب أن يعطي باليد الأخرىٰ مثله، فإذا صح ذلك وكان قوله عليه السلام حرمت السكر لأنه حلو لا يخلو من أحد أمرين إما أن يكون إبانة عما له كان الصلاح في تحريمه أو أمارة لتحريمه، وفي الوجهين لا يوجب كون كل حلو محرمًا. فأما بعد ورود التعبد بالقياس فلو لم يكن علة جاز استنباط علة يقاس عليها فمع النص علىٰ العلة أولىٰ.

إذا نص علىٰ العلة فسواء كان فعلًا أو تركًا لا يجوز التخطي إلا بعد التعبد بالقياس، وهو قول القاضي. وقال أبو عبد الله: إن كان فعلًا لا يجوز التخطي وإن كان تركًا جاز التخطي، وإليه يشير أبو هاشم. لنا أن الترك شرع كالفعل.

وجه قول أبي عبد الله أنه لا يجوز إثبات شرع بما لا يجوز في العقل. وقد علمنا أنه لا يجوز أن يترك شيئًا لعلة ويفعل ما شاركه في تلك العلة، بخلاف الفعل. قال القاضي: وهذا واجب إن كان ما نص عليه هو الداعي. فأما إذا كان وجه

المصلحة ولم يكن داع فلا يمتنع لأنه لا يمتنع أن تختلف وجه المصلحة ويتفق الداعي. الا ترىٰ أن وجه المصلحة في الصلاة أنها تنهىٰ عن الفحشاء والمنكر، وليس الداعي إليها ذلك.

قال أصحابنا وأكثر الفقهاء: يصح القياس علىٰ كل أصل سواء اتفقوا علىٰ تعليله أو لم يتفقوا. وذهب بعضهم إلىٰ أنه لا يصح إلا علىٰ أصل اتفقوا علىٰ تعليله أو ورد النص به وهو قول بشر المريسي.

لنا أن الشرع دل علىٰ جواز القياس من غير تخصيص.

طرد العلة لا يدل علىٰ صحتها عند مشايخنا. وهو المحكي عن أبي الحسن. وقال بعض الشافعية: يدل. لنا أن طردها تعليق الحكم بها في الفروع، وذلك مبني علىٰ صحة القياس، فكيف يدل علىٰ صحتها، ولأن نفي وجوه الفساد لا يدل علىٰ صحته.

العلة إذا لم تتعد الأصل لم يصح عند أصحاب أبي حنيفة. وحكاه أبو عبد الله عن أبي الحسن. ومنهم من قال: يصح. وهو قول الشافعية، واختيار القاضي. ومنهم من فصل. وقال: إن كانت منصوصة أو معللة بالإجماع صح، وإن كانت مستنبطة لم يصح. وهو قول أبي عبد الله والسيد أبي طالب عليهما السلام.

وجه القول الأول أن اللازمة لا تفيد إلا ما أفاد النص فيلغوا، ولأن الصحابة عللت بحمل الفروع علىٰ الأصول لا لأنفسها.

وجه القول الثاني أن العلة تستنبط لفائدة، وتلك الفائدة قد تكون حمل الفرع عليه، وقد تكون المنع من حمل الفرع عليه، وكلا الموضعين قد أفاد فجاز.

وجه القول الثالث أن العلة المنصوصة تفيد وهو كونه وجهًا للمصلحة ولا كذلك المستنبطة لأنه لا يفيد إلا حمل الفرع عليه.

قال أبو الحسن وأبو عبد الله: لا يجوز تعليل الأصل بجميع أوصافه، لأنه يوجب أن يتعدىٰ. وقال غيرهم: يصح لمنع التعدي. قال القاضي: إلا أنه يبعد من وجه آخر، لأنه لا بد أن يكون في أوصاف الأصل ما لا يتعلق بالحكم، ولأنه لا يخلو إما أن يكون وجه المصلحة أو أمارة وكلاهما يبعد أن يتعلق بجميع أوصافه.

العلة في الأصول يجوز القياس عليه سواء كان ثابتًا بالإجماع أو بدليل. ومن الناس من يقول: تجب ثبوتيته بالإجماع. ومنهم من اعتبر اتفاق الخصمين.

لنا أن حكم الأصل إذا صح إثباته بدليل فكذلك علة الأصل.

لا خلاف في اعتبار الشبه بين الأصل والفرع. ثم اختلفوا؛ فاعتبر من علة الشبه من طريق الصورة وقاس القعدة الأخيرة علىٰ القعدة الأولىٰ في أنها ليست بواجبة، لأنها قعدة. واعتبر الشافعي غلبة الأشباه بالأحكام لا بالصور والهيئات فرد العبد إلىٰ الحر في إثبات القصاص ورده إلىٰ الأموال في القيمة في الخطأ.

ومنهم من قال: يعتبر الدليل، ولا فرق بين اعتبار الصورة والأحكام والجنس وغير الجنس وبين غلبة الأشباه وبين غيرها. وهو مذهب أكثر الحنيفية ومشايخنا واختيار القاضي والسيد أبي طالب عليه السلام. وذكر أبو الحسن أن رد الشيء إلىٰ جنسه أولىٰ من رده إلىٰ غيره، ثم كيف يكون من جنسه بالصورة أو الحكم علىٰ الوجهين اللذين ذكرنا.

لنا أن الجميع قد اشترك في أن الحكم الشرعي يتعلق به فيكون علة. اختلفوا في تخصيص العلة علىٰ ثلاث فرق؛ فذهب المتقدمون من أصحاب أبي حنيفة إلىٰ

جواز تخصيص العلة الثابتة بالنص أو الدليل. وهو قول مالك. ونصره الشيخ أبو عبد الله، وحكاه عن أبي الحسن، واختاره السيد أبو طالب عليه السلام. وربما يجري نحوه في كلام الشافعي، وربما يجري خلافه، وهو الأظهر. فأما أصحابه فمتفقون أنه لا يجوز في العلة الثابتة بالاستدلال، ويختلفون فيما ثبت بالنص؛ فمنهم من يجوز تخصيصها.

وأما الفرقة الثالثة فمنعوا من جواز تخصيص العلة علىٰ كل حال. وهو قول جماعة من أصحاب الشافعي، وجماعة من أصحاب أبي حنيفة. وتأولوا مسائل الاستحسان علىٰ وجوه، وهو اختيار القاضي.

وجه ذلك أن طريق إثبات العلة الشرعية يقتضي تعليق الحكم بها أينما وجدت كالأدلة، فكما يجب الاطراد في الأدلة كذلك في الأمارات، ولأن العلة الصادرة من المعلل بمنزلة النص علىٰ الأعيان، فإذا لم يجز التخصيص فيها كذلك هذا، ولأن تجويز التخصيص يخرج البعض من أن يكون قدحًا، وقد ثبت بالإجماع كونه قادحًا ومؤثرًا.

وجه القول الآخر أنه ليس بموجب، وإنما هو أمارة، فجاز أن يكون أمارة في موضع دون موضع.

وجه القول الثالث أن العلة المنصوصة كالعموم فجاز تخصيصه.

إثبات الأسامي بالقياس جائز مطلقًا عند ابن شريح وجماعة من الشافعية، وإن كان منهم من يفصل بين القياس الشرعي واللغوي.

قال ابن شريح: أثبت الشفعة تركه ثم جعله موروثًا بظاهر قوله: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَٰجُكُمْ﴾ [النساء: ١٢] ونحوه. ومنهم من أبىٰ ذلك مطلقًا، وهو

طريقة أصحاب أبي حنيفة. وذهب جماعة من أصحابنا والقاضي والسيد أبو طالب عليه السلام أن ابتداء الأسماء لا يجوز إثباتها بالقياس، فأما إذا علم أن أهل اللغة وضعوا اسمًا لمعنىٰ ووجد ذلك المعنىٰ في آخر جاز أن يقاس عليه، وأجمعوا أنه لا يجوز إثباته بالقياس الشرعي.

لنا في إفساد قول ابن شريح في إثبات الأسامي بالقياس الشرعي أن الاسم لا يمتنع أن يفيد في المسمىٰ فائدة، ثم يختص بجنس وهذا ظاهر في اللغة، ألا ترى أن الحموضة في العصير تسمىٰ خلًّا، ثم لا يجب في كل حامض أن يكون خلًّا، والأبلق اسم لما اجتمع فيه السواد والبياض، ثم اختص بجنس فثبت أن الأسامي يتبع فيه اللغة أو قياس اللغة لأنه لا فرق بين أن نتصور أن هذا الاسم وضع لكذا أو كذا أو علىٰ معنىٰ يوجد فيها.

قال الشافعي: العلتان إذا تعارضتا وأحدهما أعم يرجح، وهو قول القاضي، وقال أصحاب أبي حنيفة لا يرجح وهو قول أبي عبد الله وأبي الحسن والسيد أبي طالب عليه السلام.

وجه القول الأول أن ما كثر فائدته أولىٰ مما قل وهذا يلزم عليه العموم والخصوص.

وجه القول الثاني أن كونهما أعم أو أخص إنما يصح بعد كونهما علة صحيحة فلا يصح الترجيح به، ولأن الخبر لا يرجح التعميم كذلك العلة.

الخبر إذا ورد بخلاف قياس الأصول هل يجوز أن يقاس عليه. أم لا؟ فذهب أبو عبد الله وأبو الحسن إلىٰ أنه لا يجوز أن يقاس عليه إلا في ثلاثة أوجه؛ أن يرد معللًا كما روي في الهرة «أَنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ» أو يحصل الاتفاق علىٰ تعليله،

أو كان له قياس أصل آخر يقتضي صحة القياس عليه، ومثَّل ذلك بخبر نبيذ التمر والقهقهة أنه لا يقاس عليها. وحكي عن أبي عبد الله الثلجي نحو ذلك. فأما أصحاب الشافعي وجماعة من الحنيفية فإنهم يجوزون القياس عليه. وهو مذهب شيوخنا.

لنا أن الأصول إذا اتفقت في أنها أصول فالقياس علىٰ كل واحد منها جائز.

يجوز إثبات وجوب الوتر بالقياس عند الأكثر. وعند بعضهم لا يجوز. وهو قول أبي علي.

لنا أن الوتر ثابت. وإنما يعلل لصفة فجاز.

قال أبو عبد الله وأبو الحسن: لا يجوز إثبات الكفارات بالقياس. وقال غيرهم: يجوز. لنا أنه ليس بأصل ولا عقوبة فجاز إثباته بالقياس كسائر الأحكام.

ذكر أبو هاشم أن القياس إنما يستعمل فيما نص عليه في الجملة فيكون حظ القياس إبانة تفصيله، مثاله الأخ مع الجد لو لم يكن منصوصًا عليه في الميراث لما صح إثبات القياس فيه مع الجد. والذي يذهب إليه الشيخ أبو عبد الله وقاضي القضاة جواز إثبات الحكم بالقياس، وإن لم ينص عليه علىٰ جملة أو تفصيل. وهو مذهب الفقهاء.

لنا إذا ثبت أن القياس حجة فالواجب استعماله في جميع المواضع إلا لمنع، ولأن الصحابة استعملوا القياس في الكنايات وفي الحرام وإن لم ينص عليها علىٰ وجه.

نحوىٰ الخطاب ليس بقياس. وعند بعضهم قياس. مثاله ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفّٖ﴾ [الإسراء: ٢٣] فالضرر ليس بقياس.

لنا أن من عرف لغة العرب ومارس خطابهم فهم منه الضرب قاس أو لم يقس.

باب الاجتهاد

وصفة المفتي والمستفتي

المذاهب المتعلقة بأصول الدين الحق فيها واحد وما عداه باطل. وحكي عن عبيد الله بن الحسين القاضي أن كل مجتهد فيه مصيب بعد قبول الإسلام في الجملة والجبري مصيب كالعدلي والرافضي كالخارجي.

لنا أن الاختلاف فيه اختلاف فيما عليه القديم سبحانه، ولا شك أنه علىٰ صفة واحدة فما عداه كان جهلًا.

فأما فروع الشرعيات فقد اختلف مثبتوا القياس فيه؛ فذهب الأصم وبشر المريسي أن الحق في واحد وهو ما يقولونه، وما عداه خطأ، حتىٰ قال الأصم: حكم الحاكم ينقض به وقالوا المخطئ فيه غير معذور، وأن الخطأ فيه كالخطأ في أصول الدين. وذهب أهل الظاهر فيما عدا القياس أن الحق في واحد. وقال بعضهم: الحق في واحد والمجتهد مصيب في اجتهاده، وذهب شيوخنا أن كل مجتهد مصيب في اجتهاده، وفيما أدىٰ اجتهاده إليه، وهو المحكي عن أبي الحسن، وحكاه عن أصحاب أبي حنيفة. وحكىٰ غيره عنهم خلاف ذلك. فحكىٰ سفيان بن سحبان عنهم أن الحق في واحد. وكلام الشافعي يختلف. واختلف أصحابه؛ فمنهم من قال: الحق في واحد والمخطئ معذور. ومنهم من قال: كل مجتهد مصيب، ويضيفه إلىٰ الشافعي، ويسوي فيه بين اجتهاده والحكم وإن كان أحدهما أخطأ الأشبه عند الله. وسنذكر الكلام في الأشبه.

لنا ما ظهر من الصحابة من تصويب بعضهم لبعض فيما اختلفوا فيه من

المسائل في المواريث وغيرها، فلو لم يكن كل واحد مصيبًا لكانوا قد أجمعوا علىٰ الخطأ. وهذا لا يجوز لأن القائل مخطئ والمصوب في الخطأ مخطئ، ولأنه لو كان أحد القولين خطأ لظهر إنكاره، ولأنه ثبت عنهم القضايا المختلفة من غير نقص وثبت أن بعضهم قضىٰ بقضايا مختلفة ولم ينقض علىٰ نفسه، ولذلك قال عمر: ذاك علىٰ ما قضينا، وهذا علىٰ ما قضينا في مسألة المشتركة.

والتعبد بأقاويل مختلفة جائز عندنا. وعند بعضهم لا يجوز.

لنا أن الشرائع مصالح ولا يمتنع أن تختلف المصالح فتختلف الأحكام، ولأنه لو نص علىٰ ذلك صح فإذا تعبدنا بالاستدلال صح، ولأن التعبد في التوجه إلىٰ الكعبة قد ورد، ولأنه إذا أجاز التعبد بالقرائن كذلك في الحكمين.

قال أبو الحسن: لا بد في الحادثة من أشبه عند الله وإن لم يكلف إصابته، وإنما كلف بما يؤدي اجتهاده إليه، فإن أداه إلىٰ الأشبه فقد أصاب الأشبه وإلا أدىٰ ما كلف، والقول

بالأشبه قول أبي علي أولًا، ومذهب عيسىٰ بن أبان وسفيان بن سحبان والمحكي عن محمد بن الحسن إلا أنه عبر عن الأشبه بالصواب عند الله. وحكىٰ أبو الحسن أن ذلك مذهب أصحاب أبي حنيفة، وحكي عنهم أن أحد المجتهدين مخطئ معذور. فأما الشافعي فذهب إلىٰ الأشبه علىٰ ما حكاه أبو حامد المروزي والقاضي. وممن قال بالأشبه أبو إسحاق بن عياش. وقال أبو هاشم والقاضي والسيد أبو طالب عليه السلام وهو مذهب أبي الهذيل: إن القول بالأشبه غير صحيح، وإن كل واحد من المجتهدين قد أصاب ما كلف.

وجه قول من قال بالأشبه أن المجتهد لو لم يجز أن يكون هناك أشبه لما صح أن يطلب الظن لكون الحادثة بعض الأصول أشبه، ولأن الطلب لا بد له من

مطلوب، فلو لم يكن هناك أشبه لم يكن للطلب معنىً، ولأن سبيل الاجتهاد في الأحكام سبيل الاجتهاد في القبلة، فإذا كان هناك أشبه كذلك سائر الأحكام.

وجه القول الآخر أنه لا معنىً لقوله أشبه إلا أن يكون أشبه عند المجتهد بهذا الأصل وكل واحد كلف ما يؤدي اجتهاده إليه وقد أصاب ما كلف.

قال جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب وجماعة من البغداديين: إن الواجب علىٰ المستفتي أن يعرف حكم الحادثة ويحرم عليه التقليد وإنما يرجع إلىٰ المفتي لينبهه علىٰ طريقة الاستدلال وسووا بين العقليات والسمعيات. والذي ذهب إليه الفقهاء بأسرهم وأكثر المتكلمين أنه يجوز للعامي أن يأخذ بقول المفتي، فإنه لا يجب عليه الاستدلال، وربما يفرق الشيخ أبو علي بين الاجتهادات وبين ما ألحق فيه واحد وربما يطلق.

لنا ما ظهر من الصحابة والتابعين من رجوع العامي إلىٰ العلماء من غير إنكار، فمن خالف كان محجوجًا بالإجماع وكذلك إجماع التابعين ومن بعدهم لأنهم كانوا بين مفت ومستفت وساكت سكوت رضا.

والمفتي يجب أن يبين الحكم دون الوجه خلافًا للبغدادية علىٰ ما حكينا عنهم.

لنا ما ذكرنا من إجماع الصحابة والتابعين أنهم كانوا يفتون بالحكم من غير بيان وجه.

الأكثر علىٰ أنه لا بد للمستفتي أن يجتهد في حال المفتي ثم يسأله ويقبل قوله. ومنهم من يجوز من غير اجتهاد.

لنا أنه يمكنه التحري في ذلك والاحتياط فلزمه كما لو أمكنه معرفة نفس الحكم، ولأنه لا يأمن من كونه فاسقًا أو جاهلًا فلابد أن يجتهد في حاله، فإن كان

هناك علمًا فإذا أداه اجتهاده أن أحدهم أعلم فمنهم من يوجب قول قوله، ومنهم من سوىٰ بينه وبين من هو دونه وإن كان له أن يقبل منه.

وجه القول الأول أن تكليفه يتبع غالب الظن فما له مزية كان أولىٰ.

وجه القول الثاني إذا علم أنهما جميعًا ينهضان بمعرفة الحادثة كان له أن يقبل من أيهما شاء.

استفتاء الخارجي لا يحل. وقال أبو القاسم: يحل.

لنا أنه فاسق كما لو كان فاسقًا بالكبائر.

إذا اختلف المفتون عليه يخير عندنا. وذكر أبو القاسم في عيون المسائل أربعة أقوال ولم يبين أنه أيها يختار، فكان يتوقف.

أحدها: يأخذ بالأول.

والثاني: يأخذ بالأخف إلا في حق العباد.

والثالث: مخير.

والرابع: يأخذ بأيها شاء في حق الله تعالىٰ، وفي حقوق العباد يرجع القاضي.

لنا أنهما استويا فكان له أن يأخذ أيهما شاء.

الكلام في القولين يكثر وفيما يصح أن يكون للعالم في المسألة قولان أو لا يصح، وما ينسب إلىٰ الشافعي فقد نص في الكتاب علىٰ مسائل أن له في ذلك قولان؛ أحدهما يجوز. والآخر لا يجوز من غير رجوع ولا تاريخ أو تخيير. فهذا ما لا يجوز عند أصحاب أبي حنيفة. وأكثر المتكلمين علىٰ جوازه.

لنا أن الإجماع قد حصل أن لا يخير، ولابد من ترجيح، ولأنه لا يصح اعتقاد الضدين. والقول بالقولين يؤدي إلىٰ ذلك. ولم ينص الشافعي علىٰ التخيير.

من غاب عن الرسول له أن يجتهد عند الأكثر. وقال بعضهم: لا يجوز. ومن كان بحضرته فليس له أن يجتهد عند الأكثر. وقال أبو رشيد: له ذلك. وأشار إليه القاضي. وحكي عن محمد بن الحسن.

لنا قول معاذ: «أَجْتَهِدُ رَأْيِي». وقوله صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله لأبي موسىٰ: «اجْتَهِدُوا لِأَنَّ الْعِلْمَ يَتَعَذَّرُ» فجاز الاجتهاد. فأما بحضرته فلأن الشرائع مصالح فلا يمتنع أن يكون لمصلحة واحد في أن يجتهد.

وجه القول الآخر وهو قول شيخنا واختيار القاضي لأنه يتمكن بالرجوع إليه من العلم بالحادثة فلا يجوز له الاجتهاد، فإن ثبت التعبد به وإن رسول الله صلىٰ الله عليه وعلىٰ آله كان يكله إلىٰ الاجتهاد صح فإذًا لا خلاف فيه في الحقيقة.

الأكثر علىٰ أنه كان يجوز تعبد الرسول صلىٰ الله عليه بالاجتهاد عقلًا كما أنه تعبد بذلك في الحروب وربما مر لأبي علي خلافه.

لنا أنه لا يمتنع أن يكون صلاحه الاجتهاد فيتعبده به.

واختلفوا هل كان متعبد به أم لا علىٰ ثلاثة أقوال؛ منهم من قال: لم يتعبد به. وهو قول أبي علي وأبي هاشم وأبي عبد الله، وشددوا فيه غاية التشديد. ومنهم من قال: كان متعبدًا به. وهو قول الشافعي، ويحكىٰ ذلك عن أبي يوسف. وتأوله الشيخ أبو عبد الله علىٰ الحروب وأحكام الدنيا، وهو اختيار القاضي في بعض المواضع. وقال في موضع إنه يتوقف فيه.

وجه القول الأول أنه ثبت وجوب اتباعه في جميع الشرائع، فلو كان اجتهادًا لما وجب كما كان يراجع في تدبير الحروب.

وجه القول الثاني أنه لا مانع منه.

وجه القول الثالث وهو الصحيح أنه إذا جاء عقلاً فوجب اعتبار الدليل ولا دليل على نفيه وإثباته.

قال أبو علي وأكثر الشيوخ: إن القياس وما يؤدي إليه دين الله. ويحكى عن أبي الهذيل أنه لا يوصف بذلك إلا ما كان مستمرًا.

لنا أن الدين ما كان المتمسك به مطيعًا وهذا منه، ولأن الندب دين ولا يجب استمراره.

[في حد المباح والمحظور](1)

حد المباح اختلفوا فيه؛ فحكى شيخنا أبو عبد الله عن بعضهم أنه الفعل الذي لا يتعلق به الأمر والنهي. وذكر عن بعضهم أنه الفعل الحسن. وقال بعضهم: كل حسن حصل فيه حد المباح إلا أن وصفه بأنه مباح يقتضي بأن له مبيحًا. وقال بعضهم: إنه الفعل الذي لا ضرر على فاعله بفعله ولا لوم. وعند شيوخنا المباح ما أعلم المكلف أو دل على أنه حسن لا ضرر عليه في أنه يفعله أو لا يفعله ولا يستحق به مدحًا.

والمحظور ما أعلم المكلف قبحه.

لنا أن كل فعل حصل فيه ما ذكرنا وصف بأنه مباح عرفًا وشرعًا وما لم يحصل فيه ذلك لا يوصف.

اختلف الناس في الأشياء التي يصح الانتفاع بها ولا ضرر على أحد فيها هي

(١) العنوان من عندنا.

علىٰ الإباحة أم لا؟ علىٰ ثلاثة أقاويل؛ منهم من يقول: إنه علىٰ الحظر حتىٰ يدل دليل علىٰ الإباحة. وهو مذهب بعض مشايخنا البغداديين وجماعة من الإمامية والشافعية.

والثاني أنها علىٰ الإباحة ما لم يرد حظر. وهو قول أكثر الفقهاء وجل المتكلمين وقول أبي الحسن. ومنهم من قال بالتوقف فيه. ثم اختلف كل فرقة في فروع لهم.

لنا أن الشيء إذا صح أن ينتفع به ولم يكن علىٰ أحد فيها ضرر عاجل ولا اجل فنحن نعلم ضرورة أنه مباح كما نعلم قبح الظلم ووجوب الشكر وحسن الإنعام، ولأنه تعالىٰ خلق الطعوم لينتفع به، فوجب أن يكون مباحًا إلا أن يدل علىٰ الحظر.

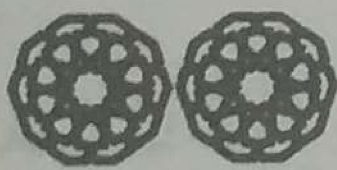
اختلفوا علىٰ النافي دليل أم لا؟ فعندنا كل من نفىٰ حكمًا عقليًا أو شرعيًافعليه دليل. وذهب بعضهم إلىٰ أنه لا دليل عليه كما لا نبينه علىٰ المنكر. ومنهم من قال: من نفىٰ حكمًا عقليًا فعليه دليل، ومن نفىٰ حكمًا شرعيًا فلا دليل عليه.

لنا أن النافي للحكم لا بد أن يدعي العلم بأن ما نفاه منفي لأنه إن كان شاكًا فلا دليل عليه، ولا يعد قوله مذهبًا يناظر فيه. وقد علمنا أن العلوم المكتسبة لا بد لها من دليل وطريق فيجب أن يبين ذلك كالمثبت.

استصحاب الحال وحده ليس بحجة عندنا. وعند بعض الشافعية حجة. مثاله متيمم رأىٰ الماء في حال صلاته قالوا عليه المضي كما قبله فيستصحب الحال.

لنا أن الدليل إذا دل علىٰ الحكم. وثبوته في الحالة الأولىٰ والحالة الثانية غير

الأولىٰ فلا يجوز إثبات الحكم فيه من غير دليل كالأولىٰ لو خلت من دلالة، ولأن حكم حالته[١] الأولىٰ مع الأخرىٰ كحكم مسألة مع أخرىٰ فثبوت الحكم في مسألة لا يوجب ثبوته في أخرىٰ إلا بدليل، فكذلك الأحوال.



(١) في المخطوط (حاله) وما أثبتناه ما يقتضيه السياق.

باب الوعيد

قال عباد: الوعد ثواب، والوعيد عقاب. وربما يجري ذلك في كلام شيخنا أبي عبد الله. وعندنا الوعد ليس بثواب، والوعيد ليس بعقاب.

لنا أنهما يقارنان التكليف ويستحيل اجتماع الثواب والعقاب مع التكليف، ولأنه تعالىٰ توعد الأنبياء ويستحيل أن يقال يعاقبهم، ولأن الوعد والوعيد يتقدم الفعل.

الثواب يجب علىٰ الله تعالىٰ لكونه مستحقًا. وقال أبو القاسم: لا يجب، وإنما يفعله لأنه أصلح وأولىٰ بجوده وكرمه.

لنا لو استحق علىٰ وجه التفضل لما حسن التكليف لأن تكليف الشاق لشيء يصح التفضل به عبث، ولأنه لو كان متفضلًا به وهو التعظيم لما حسن كما لا يحسن منا الابتداء بالتعظيم، ولأن تكليف من يعلم أنه يكفر كان لا يحسن لأنه كان يجوز أن يثيبه من غير تكليف.

الثواب والعقاب يستحق عقلًا. وقال ابن الروندي: لا يجب عقلًا، وإنما يجب بالسمع وتابعه علىٰ هذا القول الكرامية.

لنا أن إيجاب الشاق لمجرد النفع لا يحسن، فلما ثبت أن الواجبات العقلية واجبة من جهة حكم عدل فلابد من وجه وجوب وهو التحرز من المضار.

قال القاضي: استحقاق العقاب بالعقل والشرع يؤكده. وقال أبو رشيد: يجوز أن يعلم شرعًا.

لنا أن معرفة الله تعالىٰ إذا كانت لطفًا في الامتناع من المعاصي كان وجه

وجوب المعرفة التحرز من العقاب، فما لم نعلم أن هناك عقابًا لا يصح ذلك.

والعقاب لا يصح[١] [أن][٢] يستحق بعض العباد على بعض. وقد منع أبو هاشم أشد المنع. وقال أبو علي: يجوز أن يستحق بأن يكون أساء إليه ويعتبر ذلك بالقود والحدود، ولأنه يعتذر إليه.

لنا أن العقاب يستحق على الفعل لوجه واحد وهو القبح ولا اختصاص له بواحد دون واحد فلو استحق واحد لا يستحق من جميع المكلفين كالذم، ولا يقال: إنه مساء إليه لأن المساء إليه إما أن يجب له عوض أو ما يجري مجرى الدفع. فأما العقوبة فلا تختص به كالذم.

العقاب يستحق على سبيل الدوام. وقال جهم: ينقطع.

لنا في جواز الدوام أن الذم يجري مجرى العقاب، ولا يتوقف حسنه، كذلك العقاب. ومما يدل على دوامه في الكفار الإجماع وما علم من دين الرسول صلى الله عليه ضرورة، ونطق به القرآن.

قال أصحابنا: المدح والذم الذي يدوم ويدل على الثواب والعقاب هو بالقلب لا باللسان. وقال أبو رشيد: باللسان والقلب.

لنا أن المدح والذم الذي يجب هو بالقلب. فأما باللسان فإنما يجب لزوال التهمة.

المسلم إذا أتى بكبيرة يستحق عليه العقاب دائمًا إلا أن يتوب عندنا. وقال بعضهم: لا يستحق أصلًا. وقال بعضهم: يستحق منقطعًا.

---

(١) مضروب عليها في المخطوط.

(٢) إضافة من عندنا!

لنا أنه يحسن ذمه دائمًا علىٰ ما ذكرناه، ولأن هذه كبيرة لو فعلها غير المسلم استحق عليه العقاب دائمًا كذلك المسلم أو كبيرة كالكفر.

قال أصحابنا: الطاعة لا تجعل عقاب المعصية منقطعًا. وقال الخالدي: يؤثر فيه ويجعلها منقطعًا.

لنا أن العقاب يجري مجرىٰ الذم والذم يدوم كذلك العقاب.

الوعيد يتناول جميع المعاصي، ثم تجب الموازنة عندنا. وعند بعضهم لا يتناول بعض المعاصي.

لنا أن الجميع استوىٰ في القبح فاستوىٰ في استحقاق العقاب.

عندنا الثواب والعقاب يستحق في الحال. وقال أصحاب الموافاة أنهما يتعلقان بالموافاة. وقال بعضهم: المعصية توجب والموافاة شرط. وقال بعضهم: المعصية توجب العقاب إذا كان المعلوم الموافاة.

لنا إجماع الأمة علىٰ إمضاء الحدود في الحال علىٰ وجه الخزي والنكال، ولأنه يمدح ويذم في الحال.

العقاب يحسن وإن لم يكن فيه نفع للغير.

لنا أن العقوبة فيه غرض مثله وفعله مستحق فحسن.

عندنا لا يجوز أن يثبت الله تعالىٰ في الدنيا كل الثواب، فأما اليسير مما لا يقدح في التكليف فيجوز. وقال أبو القاسم: يجوز وأطلق.

لنا أن من حق الثواب أن يكون خالصًا من الشوائب، وهذا لا يصح في دار التكليف.

قال أصحابنا: يجوز العفو عمن استحق العقاب عقلًا. وقال بشر بن المعتمر

وأبو القاسم وطبقته: لا يحسن.

لنا أنه حق لله ليس في إسقاطه إسقاط حق الغير فصح إسقاطه عقلًا كالدين ولأنه يجري مجرىٰ دفع الضرر عن الغير، وقد يتعرىٰ عن سائر وجوه القبح فحسن.

أصحاب الكبائر يعاقبون أبدًا عندنا خلافًا للمرجئة.

لنا قوله تعالىٰ: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا﴾ [النساء: ١٤] وقوله: ﴿إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ ٱلدِّينِ ﴿١٥﴾ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ﴾ [الانفطار: ١٣ - ١٦] قال أبو علي: يعلم بالعقل أن الثواب والعقاب لا يجتمعان. وقال أبو هاشم: يعلم بالسمع، وقد كان يجوز أن يتساوى العقاب والثواب عقلًا لأنه لا مانع منه عقلًا، وإنما منع السمع منه من حيث ثبت أن أحدًا من المكلفين لا يخلو من أن يكون من أهل الجنة أو النار.

إذا أطاع الله تعالىٰ واستحق الثواب ثم أقدم علىٰ كبيرة وأبطل ثوابه ثم تاب عندنا لا يعود ثواب طاعاته. وقال أبو القاسم: يعود. وهو قول لأبي القاسم النجاري[1] من أصحاب أبي هاشم.

لنا أن ذلك الثواب محبط بالفسق، فلو عاد لعاد بالتوبة، فكان استحقاقه بالثواب فيستحقه كل من تاب، وهذا فاسد. واحتج أبو القاسم بأن إحباط الثواب عقوبة استحقها علىٰ تلك الكبيرة فيعود كما أنه يسقط عنه العقاب.

من تاب من كبيرة ثم عاد إليها لا يعود العقاب الأول عندنا. وهو قول أبي القاسم. وفرق بين هذا وبين المسألة الأولىٰ. وقال بشر بن المعتمر: يعود العقاب.

لنا أنه بالتوبة يسقط عقابه والفعل الثاني ابتداء فعل استحق عليه العقاب فلا

---

(١) أو «البخاري»!

يؤثر في التوبة الماضية والعقاب المحبطة.

وجه الفرق لأبي القاسم أن إسقاط العقوبة عند التوبة يفضل وجود فلا يجوز الرجوع وإحباط الثواب عقوبة علىٰ المعصية فإذا أسقطت العقوبة سقط الإحباط.

يجوز أن يعفو الله تعالىٰ عن واحد ولا يعفو عمن كان في مثل حاله. وقال أبو القاسم ومحمد بن شبيب وجماعة: لا يجوز، لأنه محاباة.

لنا أنه يفضل، فكان له أن يفعل مع واحد دون واحد كسائر الهبات.

قال أبو علي بالإحباط والتكفير. وقال أبو هاشم بالموازنة. مثاله طاعة لها عشرة أجزاء من الثواب ومعصية استحق عليه أحد عشر جزاء من العقاب يذهب عشرة بعشرة يبقىٰ جزء عند أبي هاشم، ولو كان الثواب أكثر يبقىٰ ذلك القدر. وعند أبي علي الأقل يسقط ولا يسقط من الأكثر شيء.

لنا قوله تعالىٰ: ﴿ فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ ﴾ [الزلزلة: ٧] ولأنه لو كان كما قال لكانت الطاعة مضرة لأن فوت النفع بمنزلة نزول المضرة، ولأنا نعلم أن من أساء إلىٰ غيره وقد أحسن إليه لا يكون حاله كحال من أساء إليه ابتداء.

العوض المستحق يسقط بإسقاط صاحبه عند أبي عبد الله. وقال القاضي: لا يسقط. لنا أن الاستيفاء ليس إليه فالإسقاط ليس إليه أيضًا.

قال أبو هاشم ومن تبعه: الإحباط والتكفير أو الموازنة يقع بين الثواب والعقاب. وقالت الإخشيدية: يقع بين الفعل والمستحق مثل أن تنحبط الطاعة بالعقاب ويكفر المعصية بالثواب. وبه قال أبو علي. وقال بعضهم: يقع بين الطاعة والمعصية.

لنا أن الإحباط والتكفير يقعان في أمر منتظر لا في أمر واقع، فالثواب والعقاب هو المنتظر.

قال أصحابنا: الإحباط والتكفير أو الموازنة على ما بينا يصح خلافًا للمرجئة.

لنا أن العقاب دائم والثواب دائم فيستحيل اجتماعهما فيسقط أحدهما بالآخر.

التوبة تسقط العقاب، لأنه بذل الجهد، لا لأن ثوابها أكثر من عقاب المعاصي.

وقال بعضهم: لأن ثواب التوبة أكثر.

لنا أن التوبة لو كان يكفر المعاصي لأجل أن ثوابها أكثر والمعاصي تحبط ثواب النبوة لكان ثواب التوبة أكثر من ثواب النبوة، وهذا لا يجوز. قال أبو هاشم: يقطع على أن في ذنوب المكلف صغيراً ولا يعلم ذلك بعينه. وقال القاضي: لا يقطع على ذلك إلا في الأنبياء.

لنا أنه يجوز أن تكون جميع ذنوبه كبائر فلا يمكن القطع على أن فيه صغيرة.

قال أصحابنا: يجوز أن يكون في العمد صغيرة، وقالت البغدادية: كل عمد كبير، والصغير ما يقع سهوًا. لنا أن العمد هو القصد إلى القبيح، وبهذا لا يعلم أنه كبير.

الوعيد يتناول الصغير. وورود الوعيد لا يدل على أن الذنب كبير عندنا. وعند أبي القاسم يدل، ولا وعيد في الصغائر. لنا قوله: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [النساء: ١٤] ولم يفصل، إلا أن الوعيد بشرط، وهو أن لا يكون معه طاعة أعظم منها ولا توبة، ولأنه قبيح، ولأنه لو جاز أن يقال لا وعيد فيه؛ لأنه مكفرة بالطاعة لجاز أن يقال ذلك في الكبائر لأنها مكفرة بالتوبة.

الشفاعة لا تؤثر في إزالة العقاب عندنا، خلافًا للمرجئة. لنا أن العقاب حق لله تعالى لا يسقط إلا بإسقاطه، وقد دل الدليل على أنه يستوفيه ولا يسقطه.

لا شفاعة لأهل الكبائر إلا أن يتوبوا، خلافًا للمرجئة. لنا قوله تعالى: ﴿وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾ [البقرة: ٢٧٠] و﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨].

في عموم الوعيد

قال أصحابنا: أي الوعيد يتناول المكلفين أجمع، فكل من عصىٰ الله دخل تحته لأنه عام فيدخل فيه جميع من يصلح أن يتناوله. وقال الأصم: الأخبار لا تدل علىٰ عذاب أهل الصلاة لأني إذا علمت أن فيمن لم يحكم بما أنزل الله من ليس بكافر علمت أن هذه الآية ليست علىٰ عمومها. وهذا فاسد، لأن دخول التخصيص في العموم لا يمنع التعلق بها. وقال بعضهم: لا وعيد لمسلم. وهذا فاسد، لأنه إغراء بالمعصية، ولأنهم اتفقوا علىٰ أن أهل القبلة مزجورون به، فدل أنه يتناولهم.

فأما أصحاب الوقف فاختلفوا؛ فمنهم من قال: يجوز أن يخير الحكيم ويستثنىٰ، فيكون له أن يفعله وله أن لا يفعله. وهذا قول أبي شمر. ومنهم من قال: في الوعيد استثناء مضمر. ومنهم من قال: عموم الوعد والوعيد تعارضا فعلم أن أحدهما مستثنىٰ من الآخر فيجب التوقف. وهذا يحكىٰ عن أبي حنيفة. وزعم زرقان أن أهل الكبائر يدخلون النار، ثم يصيرون إلىٰ الجنة، لأن الوعد والوعيد اجتمعا فيهم. وعلىٰ هذا أكثر المرجئة. وزعم الخالدي أن الطاعة توجب قطع العقاب. وإذا بينا أنهم استحقوا العقاب وأنه يفعل بهم وأن العموم لا يجوز فيه تأخير البيان فسد جميع ما حكيناه.

يجوز أن يتعبد الله تعالىٰ بالإرجاء. وقال عباد وجعفر بن مبشر: لا يجوز. لنا ما بينا أن القطع علىٰ أنه يعاقب العصاة يعلم بالسمع فثبت ما قلنا.

قال أصحابنا: كان يجوز في العقل أن يعاقب الله تعالىٰ علىٰ الصغائر. وقال جعفر بن مبشر: لا يجوز. لنا أنه قبيح يستحق عليه العقاب فجاز أن يفعل.

قال أصحابنا: غفران الصغائر يكون باجتناب الكبائر. وقال عباد: لا يكون إلا بالتوبة. لنا قوله تعالىٰ: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ

سَيِّئَاتِكُمْ ﴾ [النساء: ٣١] وهذا نص، ولأن الثواب والعقاب لا يجتمعان فإذا كانت الطاعة أكثر سقط عقوبة المعصية.

الأمة بأسرها على أنه قبل ورود السمع لا يجوز من جهة العقل أن يعذب الله الأنبياء. وزعم الملقب ببرغوث المجبِّر أنه يجوز أن يعذب الله موسى بن عمران ويثيب فرعون وهامان، لأن الأمر أمره. وتابعه على ذلك الأشعري وطبقته. لنا أن عقاب من لا يستحقه قبيح فلا يفعله الله تعالى.

قال أكثر المعتزلة في الصغائر: إنها لا تعلم بعينها إلا ذنوب الأنبياء، فإنها تعلم أنها صغائر، فأما عداها فيجوز أن تكون كبائر وتجوز أن تكون صغائر إلا ما دل الدليل على أنها كبيرة. وقال جعفر بن مبشر ومن تبعه: إن الصغير ما وقع من سهو أو من جهة التأويل. وقد بينا أن في العمد صغيرًا.

لنا أنه لو علم الصغير وعلم أنه لا مضرة عليه فيه لكان إغراء بالمعصية.

لا خلاف بين شيوخنا أن تعريف الصغائر لا يحسن ولو غفر الكبائر لا يحسن بأن يعرّف. ثم اختلفوا لماذا يقبح؟ فقال أبو علي: لأنه إباحة للصغائر. وقال أبو هاشم: لأنه إغراء. لنا أن الشي لا يصير مباحًا بأن يقال لفاعله لا ضرر عليك في فعله ولا لوم، وإنما يكون مباحًا بأن يكون حسنًا.

لو وعد الله أن يغفر الكبائر لم يقبح العقاب عند أبي هاشم. وقبح عند أبي علي. لنا أن الوعيد خبر ودلالة ولا يغير حال ذلك الفعل، ولأنه لو كان كذلك لكان إذا وعد بالتفضل يصير واجبًا، وهذا فاسد.

السهو والخطأ موضوع عن الكل. وقال النظام إلا عن الأنبياء. لنا أنه لا يجوز أن يكلف اجتناب المعصية في حال لا يتمكن من اجتنابها لأنه تكليف ما لا يطاق.

لا خلاف بين شيوخنا أن للثواب مزية على التفضل والعوض ولولاه لما حسن التكليف، ثم اختلفوا؛ فقال أبو علي يبين من التفضيل بالتعظيم ولا يعتبر القدر. وقال أبو هاشم: التعظيم والقدر حتى إن أقل ثواب المثابين يزيد على حال كل متفضل عليه. وهذا هو الذي ذكره أبو علي في التفسير. لنا أنه ثبت أنه لا يجوز أن يسوي بين من قام بأداء ما كلف وبين من لا يكلف أصلًا، وإذا ثبت ذلك والثواب لذة وسرور فلابد من قدر يستحقه المطيع، فلا يجوز أن يتفضل بمثله لأنه يؤدي إلى التسوية.

ولو سوى بين المثاب والمتفضل عليه أو تفضل بأزيد من ثواب المطيع فالذي يمر في كتب مشايخنا أنه يقبح الزيادة لأنه الذي صار التفضل لأجله كالثواب. وقال القاضي يقبح الجميع. لنا أن الوجه الذي به يقبح البعض إذا لم يتميز من الآخر ولابد في القبح من وجه به يتميز فوجب أن يقبح الجميع.

قليل الذم والإهانة لا يجوز فعله بمن لا يستحق العقاب، وقليل التعظيم يجوز أن يتفضل به عند أبي علي. وعند أبي هاشم قليل الذم يجوز. لنا أن نقرر في العقل حسن ذم الوالد لولده عند أسباب من غير استحقاق وعقاب.

يجوز ورود الوعد والوعيد بشرط عند أبي علي وسائر المشايخ. وهو اختيار قاضي القضاة. وقال أبو هاشم: لا يجوز. ومن أصحابنا من يقول: إن هذا خلاف في عبارة. وقال شيخنا[1] عبد الله: وليس كذلك. لنا أنه تقرر في عقل كل عاقل أن كل من أساء إلى غيره يحسن منه ذمه ويحسن أن يجزيه ويزيده من غيره وتوعده بشرط أن لا يعتذر وهذا شيء لا يمكن دفعه.

---

(١) في المخطوط: (أبو علي) ومضروب عليها.

كان أبو هاشم يقول أولًا: إن الضرر لا يقبح لأنه ضرر. وهو قول أبي علي وسائر المشايخ. ثم قال: يقبح، لأنه ضرر فقط، ويخرج من كونه ضررًا ينفع ودفع واستحقاق. لنا أن ما يجده أحدنا من الألم والمشقة ضرر فلا يتغير حاله بما يرجى من النفع إلا أنه بذلك يخرج من كونه قبيحًا، ولأن العقاب حسن ولا شبهة أنه ضرر.

الضرر إذا لم يعلم فيه نفع ولا دفع ضرر ولا استحقاق فإنما يحسن السرور الحاصل والظن للنفع ودفع الضرر. وعند أبي هاشم يحسن للظن فقط. ويمكن أن يقال: إن السرور ذلك الظن وعلىٰ تسليم أن السرور غير الظن يمكن أن يقال: إن أحدنا يجد حسن تحمل المضار في القلة والكثرة بحسب ما ظنه من النفع في القلة والكثرة فوجب أن يحسن لأجل الظن.

كان أبو علي يقول: لا يجوز أن يحمل المشاق من تدبره ممن لا عقل له إلا من جهة السمع نحو ما يحمله لنفع العاقبة كطلب العلوم ونحوه. وقال أبو هاشم: يجوز. وجه ذلك أن تدبيره فيه بمنزلة تدبيره لنفسه فإذا أجاز تحمله المشاق للنفع المظنون وكذلك من يدبره.

اختلفوا في أن الصغائر هل تعلم عقلًا أم لا مع اتفاقهم أنه يعلم بالسمع في الجملة؛ فقال أبو علي: لا يعلم عقلًا. وهو قول القاضي، وهو الصحيح. وقال أبو هاشم: يعلم. لنا أن المعصية قد تعظم لوجوه لا طريق لنا إلىٰ معرفتها فلا يمكن القطع أن هناك صغائر إلا بالسمع.

عقاب السبب مثل عقاب المسبب عند أبي علي، وقد يمر في كتبه خلافه. وهو قول أبي هاشم في أنه لابد أن يكون دونه. لنا أن الكذب علىٰ الله يقبح ثم لا يجب أن يكون ذلك القبح مثله قبح الاعتماد الذي هو سببه.

العزم علىٰ القبيح قبيح بالاتفاق والعزم علىٰ الفسق هل يكون فسقًا أم لا؟